

हिन्दी वैष्णव साहित्य में रस-परिकल्पना

डॉ० प्रेमस्वरूप

एम० ए० (संस्कृत, हिन्दी), पी-एच० डी०, डी० लिट्०

साहित्याचार्य, काव्यतीर्थ

© १९६९, डा० प्रेमस्वरूप

मूल्य . पैंतीस हपए

प्रथम सस्करण, १९६९

० ०

आवरण : एस० के० बेरी

० ०

प्रकाशक

नेशनल पब्लिशिंग हाउस

२/३५, अन्सारी रोड, दरियागज, दिल्ली-६

मुद्रक शाहदरा प्रिंटिंग प्रेस, दिल्ली-३२

पुण्य स्मृति में—

जिन्होंने माँ का ममतामय आँचल दिया

दो शब्द

प्रस्तुत ग्रन्थ डॉ० प्रेमस्वरूप के डी० लिट्० शोध-प्रबन्ध का मुद्रित सस्करण है। प्रबन्ध का शीर्षक है 'हिन्दी वैष्णव-साहित्य (मोलहवी-सत्रहवी शती) मे रस-परिकल्पना'। यह एक सयोग ही रहा है कि विषय के चयन-निर्धारण मे, आगरा विश्वविद्यालय की शोध-समिति द्वारा उसके स्वीकरण-पजीकरण मे, फिर परीक्षण मे मेरा इसके साथ साक्षात् सम्बन्ध रहा हे, और, आज भूमिका के रूप मे भी दो शब्द इसके लिए लिख रहा हूँ।

प्रस्तुत अध्ययन उभयपक्षीय हे—सैद्धान्तिक भी, व्यावहारिक भी। हिन्दी का वैष्णव साहित्य अपनी नानामुखी विशेषताओ के कारण एक स्वर्ण-निधि है, जिसका प्राण उसकी अपनी विशिष्ट रस-परिकल्पना है। इमे आत्मसात् किये बिना इस साहित्य के मर्म मे अवगाहन करना कठिन ही होना हे। डॉ० प्रेमस्वरूप ने अपने इस ग्रन्थ मे वैष्णव-साहित्य की दस रस-परिकल्पना को विभिन्न सैद्धान्तिक पहलुओ से देखने-समझने का प्रयास करते हुए साहित्य के व्यावहारिक धरातल पर अपना अध्ययन प्रस्तुत किया है।

वैष्णव रस-परिकल्पना का सैद्धान्तिक दृष्टि से अध्ययन करने के लिए डॉ० प्रेमस्वरूप ने विदिक प्रयास किया हे एक—'रस' का भारतीय काव्यशास्त्र की पृष्ठभूमि मे दार्शनिक दृष्टि से अध्ययन। इस अध्ययन मे उन्होने अपनी पी-एच० डी० की उपलब्धियो का उपयोग करते हुए कतिपय नवीन स्थापनाए भी प्रस्तुत की हे, उदाहरणस्वरूप महिमभट्ट पर बौद्ध न्याय का प्रभाव, धनजय-धनिक के रस-मत की मीमासा दर्शन की सापेक्षता मे व्याख्या आदि।

दूसरी दिशा ह 'रस' को वैष्णव दर्शना की सापेक्षता मे देखने की। वैष्णव रस-परिकल्पना को समझने के लिए यह दिशा भी नितान्त अपेक्षित थी। डॉ० प्रेमस्वरूप का यह अध्ययन भी विभिन्न वैष्णव दर्शनों के आधारभूत मूल ग्रन्थो पर आश्रित हे। रामानुज, मध्व, निम्बार्क और वल्लभ के ग्रन्थ इस अव्ययन के मूल आधार हे। यो इन दर्शनों के सैद्धान्तिक पक्ष मे कोई सर्वथा नई बात कहने का अवसर नहीं होता, सिद्धान्त पक्ष का अनाविल प्रस्तुतीकरण ही अपेक्षित होता है, किन्तु प्रस्तुत ग्रन्थ मे अध्येता ने अनेक सूक्ष्म-स्थूल सैद्धान्तिक मान्यताओ को विशिष्ट दृष्टिकोण से परखकर निजी व्याख्यान से नवीकृत किया है। जो लोग वैष्णव दर्शनों मे रुचि रखते है, उन्हें नि.सन्देह यहाँ काफी सामग्री मिलेगी। यह विवेचन ग्रन्थ के दूसरे अध्याय 'भक्ति-दर्शन और रस' मे समायोजित किया गया है।

वैष्णव रस को परखने की तीसरी दृष्टि है चैतन्य सम्प्रदायी आचार्य रूपगोस्वामी-जीवगोस्वामी की। प्रस्तुत ग्रन्थ के तृतीय अध्याय मे 'भक्ति-काव्यशास्त्र और रस' शीर्षक से

यह अध्ययन सन्निहित है। यहाँ भी एक ओर तो मूल ग्रन्थों पर आवृत्त रहकर उनके सिद्धान्त पक्ष का अनाविल प्रस्तुतीकरण है, दूसरी ओर ऐसे अनेक मूढम तथ्य प्रासंगिक रूप में मामले लाये गये हैं जिन पर अन्य अध्येताओं की दृष्टि नहीं गई।

काव्यशास्त्र, भक्ति-दर्शन और भक्ति-काव्यशास्त्र की पीठिका के माथ वृष्णव रम और उसकी विविध समस्याओं पर अनुसंधान ते विचार किया है। वृष्णव रम के साम्प्रदायिक तथा सैद्धान्तिक स्वरूप को ध्यान में रखते हुए कवि, साम्प्रदायिक भक्त और सामान्य महदय पाठक की दृष्टि से इस काव्य में अनुभूति का क्या स्वरूप रहता है तथा उसके सन्दर्भ में क्या-क्या समस्याएँ उठती हैं, इसका विवेचन भी अत्यन्त स्थिर मति में किया गया है।

डॉ० प्रेमस्वरूप के इस शोध-ग्रन्थ में अनेक प्रसंग अत्यन्त गभीर और रोचक हैं, साथ ही अनेक स्थलों पर मैं उनके निष्कर्षों अथवा तर्कों से सहमत नहीं हो सका। यह सहज सभव है कि मेरे समान ही अनेक विद्वान् उनके अनेक विचारों, तर्कों अथवा मान्यताओं से सहमत न हों, पर चिन्तन और ज्ञान मार्ग में यही स्वाभाविक है। उदाहरणस्वरूप डॉ० प्रेमस्वरूप का साधारणीकरण-सम्बन्धी दृष्टिकोण मुझे ग्राह्य नहीं है। मेरे प्रति आदर-भाव रखते हुए भी वे इस प्रसंग में मेरे विचारों से असहमत रहे हैं। मेरी मान्यताओं के विरोध में अपने पी-एच० डी० के प्रबन्ध में भी उन्होंने कुछ तर्क प्रस्तुत किये थे, प्रस्तुत प्रबन्ध में भी उन्होंने कुछ प्रौढतर तर्क दिये हैं। मैं ज्ञान-क्षेत्र में सद्भावना में प्रस्तुत किये गये इस प्रकार के विपक्षीय तर्कों का स्वागत करता हूँ। अपने 'रस-सिद्धान्त' ग्रन्थ में साधारणीकरण का विवेचन करते हुए, उत्तर देने के लिए मैंने दो विद्वानों के आक्षेपों को चुना था। उनमें एक तो स्वर्गीय डा० गुलाबरायजी का आक्षेप था और दूसरा डॉ० प्रेमस्वरूप का जिसमें उन्होंने साम्प्रदायिक भक्तिकाव्य के 'सहचरीभाव' में साधारणीकरण का प्रश्न उठाया था।

ग्रन्थ के उत्तरार्द्ध में राम-काव्य और कृष्ण-काव्य को लेकर विद्वान् लेखक ने अपने सैद्धान्तिक अध्ययन को व्यावहारिक भूमिका प्रदान की है। प्रबन्ध का परीक्षक होने के नाते मैंने यह अनुभव किया था कि यह अध्ययन कुछ और अधिक आगमनात्मक होना चाहिए था। फिर भी यहाँ अध्येता की मौलिकता एवं विश्लेषक प्रतिभा के दर्शन होते हैं, इसमें सन्देह नहीं।

मैं वर्षों से डॉ० प्रेमस्वरूप के अध्ययनशील व्यक्तित्व से परिचित हूँ। इन्होंने मात्रा में कम लिखा है, पर जो लिखा है उसमें इनके गभीर अध्ययन और अन्वेषण-वृत्ति की स्पष्ट छाप है।

मुझे विश्वास है कि काव्यशास्त्र, वृष्णव-दर्शन तथा वृष्णव-साहित्य के मर्मज्ञ विद्वान् प्रस्तुत ग्रन्थ का स्वागत करेंगे।

आचार्य एवं अध्यक्ष, हिन्दी विभाग,
दिल्ली विश्वविद्यालय
शिवरात्रि, २०२६ वि०

विषयानुक्रमणिका

प्रस्तावना

१-१७

१ सस्कृत काव्यशास्त्र मे रस

स्वरूप-सम्बन्धी विविध मत एव दृष्टिकोण	२१
दर्शन-निरपेक्ष रस-निरूपण	२३
भरत-पूर्ववर्ती रस-स्वरूप	२३
भरत का रस-स्वरूप	२४
अलंकारवादी आचार्य	२६
भामह	२६
दण्डी	२७
उद्भट	२८
वामन	२९
रुद्रट	२९
समीक्षा	३०
दर्शन-सापेक्ष रस-निरूपण	३०
लोल्लट	३१
न्याय-दर्शन और रस	३५
बौद्ध-न्याय और रस	३५
आचार्य श्री शकुन	३६
आचार्य महिमभट्ट	४६
वैदिक-न्याय और रस	५४
रसगगाधरस्थ नवीन मत	५५
साख्य-दर्शन और रस	५७
अभिनवभारतीस्थ साख्यवादी मत	५७
मीमांसा और रस	६०
लोल्लट और मीमांसा	६१
भट्टनायक और मीमांसा	६१
अभिनवगुप्त और मीमांसा	६२
धनजय और धनिक	६३

कश्मीरी शैव-दर्शन और रस	६८
द्वैतवादी शैव-दर्शन और रस	६७
भट्टनायक	६७
अद्वैतवादी काश्मीरी शैव-दर्शन और रस	७०
अभिनवगुप्त	७६
मम्मट	८४
भोज	८५
वेदान्त-दर्शन और रस	८८
विश्वनाथ	८९
पंडितराज जगन्नाथ	९०
वेदान्ती नवीन मत	९८

२. भक्ति-दर्शन एवं रस

रामानुज-दर्शन एवं रस	१०९
विशिष्टाद्वैतवाद	१०९
रस का स्वरूप	१०५
रस का आस्वादन-कर्ता	११२
रस की उपलब्धि का साधन एवं प्रक्रिया	११३
रसास्वादनकालीन अनुभूति	११७
मध्व दर्शन एवं रस	११६
द्वैतवाद	११६
आनंद	१२१
रस	१२१
जीव की आनन्दोपलब्धि	१२०
निम्बार्क-दर्शन एवं रस	१२२
द्वैताद्वैतवाद	१२०
रस का स्वरूप	१२७
रसानुभूति	१२८
वल्लभ-दर्शन एवं रस	१३२
शुद्धाद्वैतवाद	१३०
आनन्द-तत्त्व	१३६
रस निष्पत्ति	१५०
चैतन्य-दर्शन एवं रस	१५५

३. भक्ति-काव्यशास्त्र में रस

भक्ति-काव्यशास्त्र	१५५
भक्ति का स्वरूप	१५७

रस	१६५
रस और उसकी परिधि	१६६
भाव और भावाभास	१६७
रसभेद और उनके स्थायी भाव	१६८
रस-सामग्री	१७६
रसास्वादयिता	१७७
रस का स्वरूप एव निष्पत्ति	१८१
रस की स्वय-प्रकाशता और अखण्डता	१८७
रस की आनन्दमयता	१८८
उज्ज्वल रस	१९०
उज्ज्वल रस की रहस्यता	१९१
रति की क्रमिक भूमिकाएँ	१९२
मधुरा रति और सम्भोग-भावना	१९२
परकीयाभाव में प्रेम की पराकाष्ठा	१९४
गोपियाँ	१९६
महाभाव में विप्रलभ और सम्भोग	१९९
भक्तिरस एव तत्सम्बन्धी समस्याएँ	२०२
भक्तिरस की काव्यशास्त्रीय स्थिति	२०२
भक्तिरस या वैष्णव रस	२१०
वैष्णवरस की साम्प्रदायिकता	२११
भक्तिरस और भक्तिकाव्यरस	२१२
भक्तिरस के भोक्ता	२१२
वैष्णव रस के भेद	२१४
मधुर रस	२१७
कान्ताभाव	२१८
रस-तत्त्व	२१९

४ हिन्दी वैष्णव कवियों की रस-विषयक आचार्य-चेतनाएँ

सूरदास	२२३
परमानन्ददास	२२५
कुभनदास	२२७
नन्ददास	२२८
चतुर्भुजदास	२३२
गोविन्दस्वामी	२३३
छीतस्वामी	२३४
श्रीभट्टजी	२३५
श्रीहरिव्यासदेवाचार्यजी	२३७

स्वामी हरिदासजी	२६०
श्रीविट्ठलविपुलदेवजी	२६१
श्रीहितहरिवशजी	२६२
श्रीहरिरामजी व्याम	२६३
ध्रुवदासजी	२६६
तुलसीदास	२७०
केशवदाम	२५२
समीक्षा	२५६
काव्यानुभूति की कुछ समस्याएँ	२५७

५ कृष्णभक्ति-काव्य मे रस परिकल्पना

अष्टछापि कृष्णकाव्य मे रस-परिकल्पना	२६७
सम्प्रदाय की सामान्य रस-दृष्टि	२६७
विशिष्टरस	२७२
दास्यभक्ति रस	२७७
सख्यभक्तिरस	२८६
वात्सल्य भक्तिरस	२८०
मधुरभक्तिरस	२८६
निम्बार्क-सम्प्रदायी काव्य मे रस-परिकल्पना	२९६
सम्प्रदाय की सामान्य रस-दृष्टि	२९५
विशिष्ट रस	२९६
शान्तभक्तिरस	२९६
दास्यभक्तिरस	३००
सख्यभक्तिरस	३०१
वात्सल्यभक्तिरस	३०२
मधुर रस	३०२
युगल रस	३०५
हरिदास-सम्प्रदायी काव्य मे रस-परिकल्पना	३०८
सम्प्रदाय की सामान्य रस-दृष्टि	३०८
विशिष्ट रस	३०८
मधुर रस	३०९
शान्त रस	३१३
दास्यभक्तिरस	३१६
राधावल्लभ-सम्प्रदायी काव्य मे रस-परिकल्पना	३१५
आलोच्यकाल का साहित्य	३१५
परिकल्पित रस	३१५
मधुर रस	३१६

काव्यशास्त्रीय स्थिति	३२६
राधावल्लभीय मधुर परिकल्पना और अन्य सम्प्रदाय	३२६
शान्त भक्तिरस	३३०
चैतन्य-सम्प्रदायी हिन्दी काव्य मे रस-परिकल्पना	३३३
साहित्य	३३३
रस-परिकल्पना	३३४
शान्त भक्तिरस	३३५
वात्सल्य रस	३३६
दाम्य भक्तिरस	३३६
मख्य भक्तिरस	३३७
मधुरभक्तिरस	३३७
मीरां के काव्य मे रस-परिकल्पना	३४२
मधुर रस	३४४
शान्त भक्तिरस	३४८
रसखान के काव्य मे रस-परिकल्पना	३४९
प्रेम-तत्त्व	३४९
रस-परिकल्पना	३५२

६ रामभक्ति-काव्य मे रस-परिकल्पना

दो धाराएँ	३५७
आदर्शवादी धारा	३५७
तुलसीदासजी	३५७
रस-दृष्टि	३५७
विनयपत्रिका	३५९
रामचरितमानस	३६४
कवितावली	३७६
गीतावली	३८३
केशवदास	३९३
रस-दृष्टि	३९३
भक्तिरस	३९४
काव्यरस	३९५
मेनापति	३९७
रस-दृष्टि	३९७
मधुर धारा	४०२
अग्रदासजी	४०६
नाभादासजी	४०६
रसानुभूति	४०७

७ उपसंहार

(क) वैष्णव-साहित्य में रस-परिकल्पना का तुलनात्मक विवेचन	४०६
(ख) परवर्ती-साहित्य में रस-परिकल्पना पर प्रभाव	४०१
(ग) निष्कर्ष	४०४

परिशिष्ट

(क) कबीर-काव्य में रस-परिकल्पना	४२६
(ख) महायक-ग्रन्थ-सूची	४३५

संकेतिका

- ना० शा०—नाट्य-शास्त्र
अ० भा०—अभिनव भारती
का० प्र०—काव्यप्रकाश
व्य० वि०—व्यक्ति-विवेक
शृ० प्र०—शृंगार-प्रकाश
द० रू०—दशरूपक
सा० द०—साहित्य-दर्पण
र० ग०—रसगगाधर
स० द० स०—सर्वदर्शनसग्रह
शा० भा०—ब्रह्मसूत्र शाकर भाष्य
अ० भा०—ब्रह्मसूत्र अणुभाष्य
त० दी० नि०—तत्त्वार्थदीपनिबन्ध
ह० भ० र०—हरिभक्तिरसामृतमिन्धु
उ० नि०—उज्ज्वलनीलमणि
प्र० वा०—प्रमाणवार्तिक
ई० प्र० वि० वि०—ईश्वरप्रत्यभिज्ञा-विवृति विमर्शिनी
त० सा०—तन्त्रमार
रा० सु०—राधासुधानिधि
यु० त० स०—युग्मतत्त्वसमीक्षा
हि० स० पो०—हिस्ट्री आफ् सम्कृत पोइटिक्स
सू० सा०—सूरसागर
न० ग्र०—नन्ददास ग्रन्थावली
नि० मा०—निम्बार्क माधुरी
मानस—रामचरितमानस
पत्रिका—विनय पत्रिका
क० ग्र०—कबीर ग्रन्थावली
र० शा० अ०—रसगगाधर का शास्त्रीय अध्ययन
क० र०—कवित्तरत्नाकर
अ० व० स०—अष्टछाप और वल्लभ सम्प्रदाय

प्रस्तावना

प्रस्तुत ग्रन्थ आगरा विश्वविद्यालय की हिन्दी डी० लिट० उपाधि के लिए स्वीकृत शोध-प्रबन्ध है। इसका विषय है—‘हिन्दी वैष्णव-साहित्य (सोलहवीं-सत्रहवीं शती) में रस-परिकल्पना’।

यहाँ ‘परिकल्पना’ शब्द का अंग्रेजी शब्द ‘इमैजिनेशन’ के पर्याय में हिन्दी में प्रयुक्त ‘कल्पना’ शब्द से विशेष सम्बन्ध नहीं है। परिकल्पना शब्द ‘परि’ उपसर्ग-पूर्वक ‘क्लृप्’ धातु से ‘ल्युट्’ तथा ‘टाप्’ प्रत्ययो से बना हुआ है।^१ इसमें रचना या निर्माण का भाव निहित है। संस्कृत काव्यशास्त्र का यह एक बहु-प्रचलित शब्द रह चुका है। भरत ने बिना किसी उपसर्ग के तथा ‘प्र’, ‘वि’ और ‘परि’ आदि उपसर्गों के साथ अपने नाट्यशास्त्र में इस शब्द का क्रिया और सज्ञा के रूप में न जाने कितने बार प्रयोग किया है।^२ यो भरत के प्रयोगों में उपसर्गों के आधार पर विशिष्ट निश्चित अर्थ निर्धारित नहीं किया जा सकता, किन्तु फिर भी अधिकांश में उन्होंने बाह्य और स्थूल रचना-विधान के लिए निरूपसर्ग या ‘प्र’ उपसर्ग सहित इसका प्रयोग किया है, ‘वि’ उपसर्ग के साथ निर्धारण या निरूपण के लिए अधिक प्रयोग हुआ है, और मानसी रचना, उद्भावना से मिलते-जुलते अर्थों में ‘परि’ उपसर्ग के साथ। इस प्रकार ‘परिकल्पना’

१ बी० एस० आण्टे ‘दी स्टुडिज्स् सस्कृत-इंग्लिश डिक्शनरी’, पृ० १८२।

२ नाट्यशास्त्र भरत

(क) “वेदधि तिहासानामाख्यानपरिकल्पनम्।

विनोदकरण लोके नाट्यमेतद्भविष्यति।” भा० १, अ० १, श्लो० १२०।

“यादृश दिशि यरथा तु दैवत परिकल्पितम्।

तादृशस्तत्र दातव्यो बलिर्मन्त्रपुरस्कृत।” भा० १, अ० २, श्लो० ४०-१।

“बाह्य वा मध्यम वापि तथैवाभ्यन्तर पुन।

दूर वा सन्निकृष्ट वा देश तु परिकल्पयेत्।” भा० २, अ० १३, श्लो० ८।

“देशादिभेद कल्पयित्वा तत्र दूरादिभेद परिकल्पयेत्” अभि० भा० २, पृ० १६६।

“आर्याणां तु चतुर्मात्राप्रस्तार परिकल्पित।” भा० २, अ० १४, श्लो० १२२।

“यस्यार्थानुप्रवेशेन मनसा परिकल्प्यते।

अनन्तरप्रयोगस्तु सार्थव्यक्तिरुदाहृता।” भा० २, अ० १६, श्लो० १०६।

(ख) “अपूजयित्वा रग तु प्रेक्षा य कल्पयिष्यति।” अ० १, श्लो० १८३।

“सममर्धविभागेन रगशीर्ष प्रकल्पयेत्।” अ० २, श्लो० ३४।

“अष्टौ रतम्भान् पुनश्चैव तेषामुपरि कल्पयेत्।” अ० २, श्लो० ६३।

“यत्र व्यायामयोगे कार्यं मण्डलकल्पनम्।” अ० १२, श्लो० १।

(ग) “पूर्वगे मया ख्यात तथा चागविकल्पनम्।” अ० ५, श्लो० ५३।

“प्रत्युवाच पुनर्वाक्य रसभावविकल्पनम्।” अ० ६, श्लो० ४।

“विकल्पयन्ते निश्चोयन्ते नेन तादृक्वाक्य।” अभि० भा०, पृ० २६२, भा० १।

“अत ऊर्ध्वं प्रवक्ष्यामि मण्डलानां विकल्पनम्।” अ० १०, श्लो० १०४।

“इति श्रीभारतीये नाट्यशास्त्रे मण्डलविकल्पन नामैकादशोऽध्यायः।”

अ० ११, ना० शा०, भा० २, पृ० १२८।

शब्द अपने लिए विदेशी अर्थ से युक्त नहीं है। इसके मूल धात्वर्थ को ध्यान में रखते हुए 'रस-परिकल्पना' का मुख्य अर्थ हुआ काव्य में कवि द्वारा रस-सृष्टि। इस प्रकार वैष्णव-काव्य में रस-परिकल्पना के अध्ययन का मुख्य उद्देश्य हुआ इस काव्य में यह देखना कि कवि ने किम दृष्टि से, किस रस-तत्त्व की, किस रूप में तथा किस ढंग से सृष्टि की है? किन्तु काव्य-निष्ठ कवि-कृत रस-परिकल्पना यदि सहृदय-निरपेक्ष है तो उसका कोई अर्थ नहीं। अतः पूर्वोक्त निर्मातृ-पक्ष के साथ रस का भोग-पक्ष भी रस-परिकल्पना में आनुषंगिक रूप से अध्येय हो जाता है। वैष्णव-साहित्य में निहित रस-परिकल्पना का हमें इन्हीं दोनों दृष्टियों से, अर्थात् रस-विधान के निर्माण-पक्ष को प्रमुख बनाकर भोक्तृ-पक्ष की सापेक्षता में रखते हुए अध्ययन करना है।

इसी विशिष्ट दृष्टि से हमारा अध्येय विक्रम की सोलहवीं-सत्रहवीं शती का हिन्दी वैष्णव साहित्य है। विक्रम की ये शतिया हिन्दी के विविध भक्ति-काव्य के कारण साहित्य के इतिहास में अपना विशिष्ट स्थान रखती है। उक्त रस-दृष्टि से यह समूचा भक्ति-साहित्य इस शोध का विवेच्य विषय नहीं है। जैसा कि हम अभी विचार करेंगे, इसकी परिधि में केवल राम-भक्ति एवं कृष्ण-भक्ति का सगुण काव्य ही आता है। प्रेम-मार्गी सूफी काव्य एवं निर्गुण सन्त-काव्य दोनों इसकी परिधि में नहीं आते।

प्रस्तुत शोध-प्रबन्ध में इसी दृष्टिकोण में अपने काल के उक्त साहित्य का अध्ययन प्रस्तुत किया गया है। यहाँ इस अध्ययन की प्रस्तावना के रूप में कुछ बातें निवेदन करनी हैं जिनसे इस शोध-प्रबन्ध में किये गये अध्ययन की दिशा, परिधि एवं दृष्टिकोण स्पष्ट हो सकें।

श्रालोच्यकालीन हिन्दी वैष्णव साहित्य

सक्षिप्त परिचय, वर्गीकरण एवं रस-परिकल्पना के लिए अध्येय साहित्य का चयन सोलहवीं-सत्रहवीं शती हिन्दी साहित्य के लिए स्वर्ण-युग है। यद्यपि इस युग का वैष्णव-साहित्य भी मात्रा में नगण्य नहीं है, तथापि वैष्णव साहित्य ही इस युग का प्राण एवं प्रतिनिधि साहित्य है।

इस युग के वैष्णव साहित्य को प्रभावित करने वाले प्रेरणा-स्रोत कई दिशाओं से प्रवाहित होकर आते हैं, इसीलिए यह साहित्य मूलतः भक्ति-साहित्य होते हुए भी विविध-रंगी हो गया है। इस युग की भक्ति-भावना प्रायः सम्प्रदाय-निष्ठ होकर प्रसृत हुई है। कई सम्प्रदाय पहले से ही पूर्ण प्रतिष्ठित हो चुके थे, कई इस युग में प्रवर्तित हुए। यों तो इस युग के कई कवि इस प्रकार के हैं जिन्हें या तो किसी सम्प्रदाय का अनुयायी नहीं कहा जा सकता, या जिनका सम्बन्ध एकाधिक सम्प्रदायों से जोड़ा जा सकता है, तथापि इन शतियों का साहित्य एक बड़ी दूरी तक सम्प्रदाय-चेतना को स्वीकार करके चला है। इसी कारण इस युग के साहित्य का अनुशीलन उसकी मूल सम्प्रदाय-चेतना के सापेक्ष में ही उचित भी होता है, सरल भी।

इस युग में प्रचलित प्रमुख वैष्णव सम्प्रदाय निम्नलिखित हैं।

- १ रामानुज सम्प्रदाय
- २ माध्व सम्प्रदाय
- ३ निम्बार्क सम्प्रदाय
- ४ वल्लभ सम्प्रदाय
- ५ चैतन्य सम्प्रदाय
- ६ हरिदासी सम्प्रदाय

७ राधावल्लभीय सम्प्रदाय

८ रामानन्दी सम्प्रदाय

ये सम्प्रदाय एक-दूसरे से सर्वथा स्वतन्त्र नहीं। ये सभी एक प्रकार से अपने परिनिष्ठित रूप में शाकर अद्वैत के विरोध में खड़े हुए हैं, और उपास्य-रूप, उपासना-दृष्टि तथा सेवा-पूजा की प्रक्रिया आदि के आधार पर अपना स्वतन्त्र स्थान भी बनाते हैं। सभी अपनी स्वतन्त्र दर्शन-पीठिका नहीं बनाते। मूल रूप में चार वैष्णव सम्प्रदायों का नाम लिया जाता है—श्री, ब्रह्म, रुद्र और सनक। इन्हीं चार से क्रमशः रामानुज, मध्व, वल्लभ और निम्बार्क का सम्बन्ध जोड़ा जाता है। सामान्य धारणा के अनुसार परवर्ती काल में विकसित सम्प्रदायों को इन चार से ही सम्बद्ध करके देखा जाता है। श्रीसम्प्रदायी रामानुज का ही विकसित रूप रामानन्दी सम्प्रदाय के रूप में आया है, माध्व सम्प्रदाय का विकसित रूप चैतन्य सम्प्रदाय है, रुद्र सम्प्रदाय के अन्तर्गत प्रवर्तित विष्णुस्वामी सम्प्रदाय ही वल्लभ के पुष्टि सम्प्रदाय के रूप में विकसित हुआ है तथा हरिदासी सम्प्रदाय निम्बार्क सम्प्रदाय का ही विकसित रूप है, ऐसी मान्यता अनेक विद्वानों की भी है, और कई सम्प्रदायों के पुराने लोग भी अपना सम्बन्ध उनके पूर्ववर्ती कहे जाने वाले सम्प्रदायों से जोड़ते हैं। साथ ही परवर्ती सम्प्रदायों में, विशेषकर आधुनिक युग में, अपने सम्प्रदाय को पूर्ण, स्वतन्त्र विकसित सिद्ध कहने की भी प्रवृत्ति पायी जाती है। इस प्रवृत्ति का समर्थन कुछ साहित्यिक समालोचक भी करते हैं। 'राधावल्लभ सम्प्रदाय सिद्धान्त और साहित्य' में डॉ० स्नातक ने अपनी मान्यता इसी रूप में प्रस्तुत की है। उनके अनुसार ये सभी सम्प्रदाय अपनी स्वतन्त्र आधार-भूमियों पर खड़े हुए हैं। उनकी ऐसी मान्यता में बहुत कुछ उद्देश्य यह भी है कि उनके अध्येय राधावल्लभ सम्प्रदाय को स्वतन्त्रतया विकसित-प्रतिपादित किया जा सके, और उस सम्प्रदाय के लोगों की भावना की अधिकतम सुरक्षा हो सके।

दर्शन की दृष्टि से इन सम्प्रदायों में पाँच ही उल्लेखनीय हैं—रामानुज, निम्बार्क, माध्व, वल्लभीय और चैतन्य। यद्यपि चैतन्य ने स्वयं कोई दार्शनिक ग्रन्थ, या वेदान्त-भाष्य आदि नहीं लिखा, तथापि उनके शिष्य-प्रशिष्यों ने विशाल दार्शनिक साहित्य की प्रतिष्ठा की है। यह दार्शनिक साहित्य सस्कृत की निधि है। हिन्दी की दृष्टि से रामानुज, वल्लभ, निम्बार्क, हरिदासी और राधावल्लभीय सम्प्रदायों का महत्त्वपूर्ण योग है। इधर बाबा कृष्णदास और श्री प्रभुदयाल मीतल के श्रम से कुछ चैतन्य सम्प्रदाय का हिन्दी साहित्य भी प्रकाश में आया है। माध्व सम्प्रदाय के हिन्दी भक्त-कवि बहुत थोड़े हैं, और वे अन्य सम्प्रदायों में घुल-मिल गये हैं। रामानन्दी सम्प्रदाय का हिन्दी काव्य कम तो नहीं है, किन्तु वह सब अभी साम्प्रदायिक महत्त्वों के यहाँ बन्द है। इधर राम-भक्ति के रसिक उपासकों के साहित्य को भी प्रकाश में लाने के कुछ प्रयास हुए हैं। इस प्रकार राम और कृष्ण की सेवा में समर्पित एक विशाल साहित्य-राशि सोलहवीं-सत्रहवीं शतियों में निर्मित हुई है, जो साम्प्रदायिक अनुदारता के कारण अभी तक भी समूची प्रकाश में नहीं आ सकी है। कृष्ण-काव्य में अब तक सर्वाधिक अध्ययन और प्रचार वल्लभ सम्प्रदाय के साहित्य का हुआ है। इधर आकर अन्य सम्प्रदायों का साहित्य भी कुछ-कुछ विद्वानों की नज़र पड़ने लगा है। सबसे बड़ी कठिनाई यह है कि जो भी सामग्री काल के पजों से अवशिष्ट रह गयी है, आज ऐसे लोगों के पास है जो उसे प्रकाश में लाने के लिए तैयार नहीं हैं। यदि यह समूचा साहित्य प्रकाश में आ जाए तो निस्सन्देह मध्यकालीन साहित्य के विषय में अनेक स्थापनाओं में परिवर्तन करना पड़ जाएगा।

भक्तिकाल के साहित्य को प्रायः समालोचकों द्वारा चार शाखाओं में वर्गीकृत किया गया

है—प्रेम-मार्गी निर्गुण शाखा, ज्ञान-मार्गी निर्गुण शाखा, राम-भक्ति की सगुण शाखा और कृष्ण-भक्ति की सगुण शाखा। इनमें राम-भक्ति और कृष्ण-भक्ति का वैष्णवता से सीधा सम्बन्ध है। कहना चाहिए, इस युग की वैष्णव चेतना हिन्दी-काव्य में राम और कृष्ण के प्रतीको को लेकर ही नाना-रूपों में प्रमृत हुई है। प्रेम-मार्गी शाखा की चेतना वैष्णव नहीं है, न उनके प्रेमादर्श में वैष्णव सस्कार। ज्ञान-मार्गी निर्गुण शाखा भी मुख्यत कुछ ऐसे बौद्धिक एवं क्रियात्मक सम्कार लेकर चली है कि उसमें वैष्णव चेतना अत्यन्त ही धुंधली रह गयी है। यद्यपि ज्ञान-मार्गी मत वैष्णव आदर्शों में से कुछ के प्रति अपनी आस्था प्रकाशित करते रहे हैं, तथापि उनका मूल स्वर भगवान् के सगुण-साकार रूपों के प्रति अनास्था रखने के कारण वैष्णव चेतना के मौलिक स्वर से विपरीत ही हो गया है। जिस प्रकार राम-भक्ति शाखा के सर्वश्रेष्ठ प्रतिनिधि कवि तुलसी हैं, उसी प्रकार ज्ञान-मार्गी निर्गुण सम्प्रदाय के प्रतिनिधि कबीर हैं। यदि निर्गुण मन्तो में कही कुछ उल्लेखनीय दूरी तक वैष्णव चेतना पायी जाती है, तो वह कबीर में। किन्तु कबीर की वैष्णवता भी एक सीमित अर्थ में ही स्वीकार की जा सकती है। अतः हमारे वैष्णव साहित्य की परिधि सगुण भक्तों तक ही मुख्यत जाती है।

कबीर के सम्बन्ध में यह प्रश्न उठना स्वाभाविक है कि वे वैष्णव थे या नहीं? यदि वे वैष्णव भक्त नहीं थे तो वे हमारे शोध-विषय की सीमा में नहीं आते। इस सम्बन्ध में पक्ष और विपक्ष दोनों में ही कई बातें कही जा सकती हैं। वे रामानन्द के शिष्य थे, वे अपने को स्पष्टतः वैष्णव न कहकर भी वैष्णवों के प्रशंसक हैं। कबीर ने जगह-जगह हरि, राम, कृष्ण, गोविन्द आदि वैष्णव नामों का प्रयोग किया है और इनके प्रति अपना निर्मल प्रेम प्रस्तुत किया है। ये सब बातें उनके वैष्णवत्व के पक्ष में हैं। अपने को कही भी खुलकर वैष्णव स्वीकार न करना, राम-कृष्ण के अवतारी रूप को साफ तौर पर अस्वीकार करना, चिन्मन की आधार-भूमि के रूप में शंकर के अद्वैतवाद को स्वीकार करना, नाथों और सिद्धों के प्रभाव से षडयोगी धारणाओं में विश्वास तथा सूफी प्रभाव आदि ऐसी बातें हैं जो उनको वैष्णव स्वीकार करने में बाधक हैं। हम किसी भक्त के वैष्णव होने की तीन प्रमुख कसौटियाँ स्वीकार कर सकते हैं

- १ ब्रह्म के पर-रूप की स्वीकृति। यह रूप निर्गुण एवं उपनिषत्प्रतिपादित है। सभी वैष्णव भक्तों ने इसे स्वीकार किया है, भले ही सुग्राह्य होने के कारण वे सगुण रूप के गायक रहे हैं। प्रमुख-प्रमुख भक्ति-सम्प्रदायों में वेदान्तसूत्र के भाष्य मिलते हैं, और उनकी व्याख्या में इस उपनिषत्प्रतिपादित निर्गुण रूप को भी स्वीकार किया गया है।
- २ पुराण-प्रतिपादित अवतारवाद में पूर्ण आस्था। वैष्णव भक्तों की प्रमुखतः यही चेतना आधार रही है। उपनिषत्प्रतिपादित निर्गुण रूप को सिद्धान्त रूप से स्वीकार करके भी उनकी भाव-साधना और आराधना का यही लीलात्मक सगुण रूप रहा है। इन रूपों में हमारे आलोच्य युग में राम और कृष्ण दो रूप ही भक्ति-भावना के क्षेत्र में छाये रहे। इस अवतारी रूप में बिना आस्था रखे कोई भी भक्त सच्चे अर्थों में वैष्णव नहीं स्वीकार किया जा सकता।
- ३ भारतीय भाव-साधना में अत्यन्त प्राचीन काल से प्रवाहित अनुराग-तत्त्व। इस अनुराग-तत्त्व की सगुण रूप के प्रति जितनी गहरी और सच्ची अनुभूति होती है, व्यक्ति उतना ही उच्च कोटि का वैष्णव स्वीकार किया जाता है। इसी अन्तर के कारण तुलसी और केशव दोनों वैष्णव कवि तो हैं किन्तु समान रूप से वैष्णव भक्त

नहीं। यह अनुराग चाहे जिस रूप में हो, पर उसमें लीलामय सगुण रूप की माधुरी का आकर्षण अवश्य होता है।

यदि कबीर को हम इन कसौटियों पर कैसे तो उन्हें वैष्णव नहीं कहा जा सकता। इनमें से एक तत्त्व तो उनमें पूरा मिलता है—वे उपनिषत्प्रतिपादित निर्गुण ब्रह्म रूप में पूर्ण आस्थावान् हैं। वस्तुतः उन्हें इसी तत्त्व की स्वानुभूति है। दूसरा तत्त्व अनुराग का उनमें भारी मात्रा में है, पर वह पूरे अर्थ में वैष्णव अनुराग नहीं है। उनके प्रेम-तत्त्व के विषय में यह तो विवाद उठाया जा सकता है कि वह सूफी पद्धति का है या भारतीय पद्धति का, किन्तु यह निर्विवाद है कि उस प्रेम में भगवान् के सगुण लीलामय रूप के प्रति आसक्ति नहीं है। राम और कृष्ण के नाम पर अभिव्यक्त होने के कारण यह प्रेम वैष्णवी न रहकर वैष्णवाभासी रह गया है। अतः इस तत्त्व को उनमें आधी मात्रा में ही स्वीकार किया जा सकता है। तीसरा तत्त्व है पुराण-प्रतिपादित अवतारी भगवद्रूप में विश्वास। कबीर इस रूप में आस्था नहीं रखते। उनका राम स्पष्टतः दशरथ-सुत राम नहीं है, भले ही वे भूले-बिछुड़े कोई ऐसी बात कह गए हैं जिसमें अवतारी रूप की स्वीकृति हो। इस प्रकार उक्त तीन कसौटियों में से आधी ही कबीर को वैष्णव कह सकती है, आधी स्पष्टतः इसके विरोध में है। अतः कबीर और उनके अनुयायी सन्त इस शोध-प्रबन्ध के विषय नहीं रह जाते। फिर भी उनमें एक हल्के वैष्णव प्रभाव को स्वीकार कर हम यह कर सकते हैं कि उनकी रस-परिकल्पना का परिचय अत्यन्त सक्षेप में इस प्रबन्ध के परिशिष्ट रूप में रख ले। इससे हम उनकी और उनके अनुयायी सन्तों की, जिनमें कि कबीर से अधिक अन्तर नहीं है, रस-परिकल्पना का स्वरूप मोटे तौर पर समझ सकेंगे।

इस युग में रामभक्ति शाखा के निम्न कवि आते हैं

महाकवि तुलसीदास, मुनिलाल, केशवदास, स्वामी अग्रदास, नाभादास, सेनापति, हृदयराम, प्राणचन्द चौहान, बलराम तथा लालदास।

ये नाम डॉ० रामकुमार वर्मा के 'हिन्दी साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास' के आधार पर हैं। कोई एकाध सामान्य कोटि का नाम इधर-उधर और भी मिल सकता है, जैसे एक रायमल्ल पांडे का उल्लेख आचार्य शुक्ल ने अपने इतिहास में किया है। पर इन सब नामों में तीन ही नाम ऐसे हैं जिन्हें रस-परिकल्पना की दृष्टि से महत्त्व दिया जा सकता है। ये नाम हैं—तुलसीदास, केशवदास और सेनापति। इनके अतिरिक्त अग्रदास और नाभादास के नाम रामभक्ति की मधुर धारा की दृष्टि से उल्लेखनीय हो सकते हैं।

यहां रामभक्ति शाखा के उपर्युक्त कवियों का समय और रचनाओं का उल्लेख डॉ० रामकुमार वर्मा के उक्त इतिहास के ही आधार पर किया जा रहा है

१ तुलसीदास स० १५८९?—१६८० रामचरितमानस, रामललानहलू, वैराग्य-सदीपनी, बरवै रामायण, पार्वतीमगल, जानकीमगल, रामाज्ञाप्रश्न, दोहावली, कवितावली, गीतावली, श्रीकृष्णगीतावली, विनयपत्रिका, कलिधर्मार्धम-निरूपण?।

२ मुनिलाल स० १६४२ रचनाकाल रामप्रकाश।

३ केशवदास स० १६१२— विज्ञानगीता, रतनबावनी, जहागीर-जसचन्द्रिका, वीरसिंहदेवचरित, रसिक-

			प्रिया, कविप्रिया, रामचन्द्रिका ।
४	स्वामी अग्रदाम	स० १६३२ आदिभाँवकाल	हितोपदेश उपाख्यान बावनी, ध्यान-मजरी, अष्टयाम, पदावली ।
५	नाभादास	स० १६५७ आदिभाँवकाल	भक्तमाल, रामाष्टयाम ।
६	सेनापति	स० १६४६—अठारहवीं श०	
		प्रथम चरण	कवित्तरत्नाकर ।
७	हृदयराम	स० १६२३ रचनाकाल	हनुमन्नाटक ।
८	प्राणचन्द चौहान	स० १६६७ आदि० काल	रामायण महानाटक ।
९	बलदास	स० १६८७ आदि० काल	चित्रावबोधन ।
१०	लालदास	स० १७०० आदि० काल	अवधविलास ।

रामभक्ति-शाखा के इन कवियों को दो धाराओं में विभक्त करके चला जा सकता है । एक धारा को मर्यादा और आदर्श का पालन करने के कारण हम आदर्शवादी धारा कह सकते हैं, दूसरी को कृष्णभक्ति की मधुरोपासना के मेल में होने के कारण मधुर धारा कह सकते हैं । इन दोनों धाराओं से उपर्युक्त कवियों का सम्बन्ध इस प्रकार निर्धारित होना है

आदर्शवादी धारा	मधुर धारा
तुलसीदास	अग्रदाम
मुनिलाल	नाभादाम
केशवदास	लालदाम
सेनापति	
हृदयराम	
प्राणचन्द चौहान	
बलदास	

इन दोनों धाराओं में पाँच नाम ही रस-परिकल्पना की दृष्टि में उल्लेखनीय हैं—तुलसीदास, केशवदास, सेनापति आदर्शवादी धारा में, और अग्रदास, नाभादास मधुर धारा में । मुनिलाल का 'रामप्रकाश' उपलब्ध नहीं है । रचना सामान्य कही जाती है । हृदयराम का 'हनुमन्नाटक' संस्कृत के इमी नाम के नाटक पर लिखा हुआ कवित्त-सवैयो में एक सामान्य ग्रन्थ है । उसमें तुलसी की भावनाओं का ही आदर्श सामने है । रस-परिपाक न नाटक के नाते, और न ही काव्य के नाते बहुत अच्छा हुआ है । प्राणचन्द चौहान का 'रामायण-महानाटक' भी अत्यन्त सामान्य कोटि की रचना है । ये रचनाएँ वस्तुतः नाटक नहीं हैं । नाटक के नाम पर इनमें केवल सवाद-तत्त्व है । रस-परिकल्पना भी उल्लेखनीय नहीं है । बलदास का 'चित्रावबोधन' तो ब्रह्म-सृष्टि-साधन पर एक विचार-प्रधान एवं योग-साधन-परक अत्यन्त साधारण कोटि की रचना है, जिसमें रस-परिकल्पना का अवकाश तिरोहित-प्रायः है । लालदास का 'अवध-विलास' मधुरोपासना की सामान्य रचना है । इस प्रकार रस-परिकल्पना के अध्ययन के लिए प्रथम धारा के तीन और द्वितीय धारा के दो कवि ही उल्लेखनीय हैं ।

कृष्ण-भक्ति में हिन्दी-काव्य की दृष्टि से केवल पाँच सम्प्रदाय उल्लेखनीय हैं—निम्बार्क सम्प्रदाय, वल्लभ सम्प्रदाय, चैतन्य सम्प्रदाय, हरिदासी सम्प्रदाय और रसधन्वन्तरीय सम्प्रदाय । माध्व सम्प्रदाय के भक्त प्रायः गौड़ीयों में या अन्य सम्प्रदाय के कवियों में घुल-मिल गये हैं । यद्यपि हरिदासी सम्प्रदाय निम्बार्क सम्प्रदाय का ही एक विकसित रूप है, किन्तु रस-कल्पना की

दृष्टि से उसके साहित्य पर अलग से ही विचार करना उपयुक्त है। वस्तुतः रस-दृष्टि की विशेषता के कारण ही तो हरिदासी सम्प्रदाय ने अपना स्वतन्त्र अस्तित्व स्थापित किया है। काल-क्रम की दृष्टि से निम्बार्क सम्प्रदाय प्रथम आता है, मात्रा और महत्त्व की दृष्टि से वल्लभ सम्प्रदाय। मात्रा की दृष्टि से चैतन्य सम्प्रदाय का हिन्दी साहित्य अधिक नहीं है।

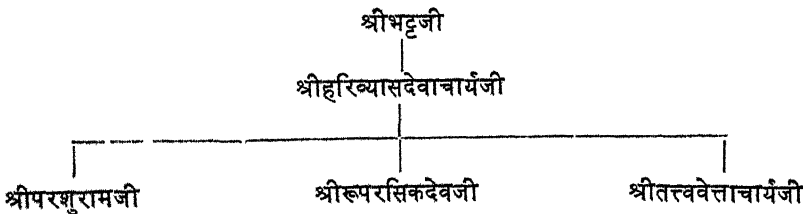
निम्बार्क सम्प्रदाय के अन्तर्गत हमारे आलोच्य काल में निम्न प्रमुख कवियों के नाम आते हैं

- १ श्रीभट्टजी, २ श्रीहरिव्यासजी, ३ श्रीपरशुरामदेवजी,
४ श्रीरूपरसिकदेवजी, ५ श्रीतत्त्ववेत्ताचार्यजी।

‘निम्बार्क-माधुरी’ में इनका समय एवं रचनाएँ इस प्रकार हैं

श्रीभट्टजी	कविताकाल स० १३५०-१४५०	श्रीयुगलशतक
श्रीहरिव्यासदेवजी	जन्म स० १३२०	महावाणी
श्रीपरशुरामदेवजी	सोलहवीं शती	परशुरामसागर
श्रीरूपरसिकदेवजी	सोलहवीं शती	१ श्रीहरिव्यासयशामृत २ श्रावृहदुत्सवमणिमाल ३ श्रीनित्यविहारपदावली
श्रीतत्त्ववेत्ताचार्यजी	सोलहवीं-सत्रहवीं शती	वाणी-सग्रह

इस प्रकार साम्प्रदायिक मान्यता के अनुसार श्रीभट्टजी तथा श्रीहरिव्यासजी का स्थितिकाल चौदहवीं-पन्द्रहवीं शती है। किन्तु यह मान्यता समालोचक विद्वानों को मान्य नहीं है। ‘ब्रज-माधुरीसार’ में तथा आचार्य शुक्ल के इतिहास में श्रीभट्टजी का समय जन्म स० १५६५ दिया गया है, तथा कविताकाल १६२५। इन आचार्यों की परस्पर गुरु-शिष्य परम्परा पर दृष्टि रखते हुए भी यही समय उचित प्रतीत होता है। इनमें गुरु-शिष्य क्रम इस प्रकार है



श्रीपरशुरामदेवजी तथा तत्त्ववेत्ताचार्यजी का समय सोलहवीं-सत्रहवीं शती के साथ सम्बद्ध किया गया है, तब उनके दो पीढ़ी पूर्व के श्रीभट्टजी को चौदहवीं शती में कैसे रखा जा सकता है, और भट्टजी के शिष्य श्रीहरिव्यासजी को तो स्वयं गुरु से भी प्राचीन कहा गया है। अतः श्रीभट्टजी तथा श्रीहरिव्यासजी का सम्बन्ध भी सोलहवीं शती से ही उचित प्रतीत होता है। इस प्रकार ये सभी लोग हमारे आलोच्य काल की परिधि में ही आते हैं।

श्रीहरिदासजी की परम्परा में अनेक भक्त कवियों ने जन्म लिया है। जिस प्रकार वल्लभ सम्प्रदाय में सूर आदि आठ अष्ट-छापी भक्त प्रसिद्ध हैं, उसी प्रकार हरिदासी सम्प्रदाय में अष्ट आचार्य। इनके नाम और समय इस प्रकार हैं

१ श्रीविट्ठलविपुलदेवजी	पन्द्रहवीं-सोलहवीं शती	४० पद
२ श्रीविहारिनदेवजी	स० १५६१-१६५६	७०० साखिया, २०० पद
३ श्रीनागरीदासजी	स० १६००-१६७०	२० साखिया, ७० पद

४ सरसदासजी	स० १६११-१६८३	कुछ कवित्त, सर्वेय और पद
५ नरहरिदासजी	स० १६४०-१७४१	कुछ पद और दोहे
६ श्रीरसिकदेवजी	स० १६६२-१७५८	११ ग्रन्थ
७ ललितकिशोरीदासजी	स० १७३३-१८२३	फुटकल वाणी
८ ललितमोहिनीदासजी	स० १८२३-१८५८	फुटकल वाणी

इनमें से हमारे आलोच्य काल में केवल ये ही आते हैं—श्रीविठ्ठलविपुलदेवजी, श्रीविहारिनदेवजी, श्रीनागरीदासजी, श्रीसरसदासजी, श्रीनरहरिदामजी तथा श्रीरसिकदेवजी। इनके अतिरिक्त श्रीहरिराम व्यास के छोटे पुत्र और स्वामी हरिदामजी के शिष्य श्रीकिशोरीदासजी, श्रीनागरीदासजी के शिष्य श्रीकृष्णदामजी, श्रीनागरीदासजी के ही भतीजे और शिष्य श्रीनवलमखीजी, श्रीरसिकदेवजी के शिष्य श्रीरूपसखीजी भी इन्हीं शताब्दियों के भक्त हैं। परवर्ती काल में हरिदासी भक्तों की परम्परा में ये नाम विशेष उल्लेखनीय हैं। श्रीरूपरसिकजी के शिष्य श्रीपीताम्बरदासजी (जन्म स० १७३४), श्रीपीताम्बरजी के शिष्य श्रीकिशोरदामजी (अनुमानत १७७०), श्रीललितमोहिनीदासजी के शिष्य श्रीभगवतरसिकजी (अनुमानत १७६५), श्रीसीतलदासजी (उन्नीसवीं शती उत्तरार्ध), श्रीसहचरिशरणजी (स० १८३०)। हरिदामी सम्प्रदाय के भक्तों के समय भी अन्य सम्प्रदाय के भक्तों के समान प्रायः विवादास्पद हैं। ऊपर के समय प्रायः श्रीकिशोरदास के 'निजमतसिद्धान्त' के आधार पर निर्धारित किये हुए हैं। स्वयं स्वामी हरिदासजी के समय के सम्बन्ध में आज भारी विवाद है। उनके अनुयायी ही स्वयं आज दो वर्गों में विभाजित हैं। विरक्त भक्तों की परम्परा उनका समय 'निजमतसिद्धान्त' के अनुसार स० १५३७ भाद्रपद शु० ८, बुधवार—स० १६३२ आश्विन शु० १५ मानती है। दूसरी ग्रन्थ गोस्वामियों की परम्परा जो अपने को स्वामीजी का वंशज कहती है, उनका समय स० १५६६-१६६८ मानती है। 'सिद्धान्त-रत्नाकर' की भूमिका में प्रो० गोविन्द शर्मा ने विरक्त परम्परा द्वारा मान्य समय को ही तर्कसम्मत स्वीकार किया है। स्वामीजी के समय के अनिश्चित होने से विठ्ठलविपुलदेव आदि के समय भी विवादास्पद हो जाते हैं, किन्तु इन विवादों से हमारे विषय पर कोई बहुत बड़ा प्रभाव नहीं पड़ता। स्वामी हरिदासजी की रचनाओं में 'सिद्धान्त के पद' और 'केलिमाल' है। सिद्धान्त के १८ पद हैं, केलिमाल में १०८ या ११० पद। दोनों ही प्रकाशित हो चुके हैं।^१

राधावल्लभिय सम्प्रदाय की छाया में विशाल ब्रज-भाषा साहित्य की सृष्टि हुई है, जिसमें से बहुत बड़ा भाग अप्राप्य होता जा रहा है, तथा बहुत बड़ा भाग साम्प्रदायिक अधिकारियों के अधिकार में अप्रकाशित पड़ा है। थोड़ी-सी कृतियाँ प्रकाशित भी हो चुकी हैं। डॉ० विजयेन्द्र स्नातक ने इस साहित्य का एक वैज्ञानिक शोधपूर्ण अध्ययन 'राधावल्लभ सम्प्रदाय सिद्धान्त और साहित्य' के नाम से प्रस्तुत किया है। श्रीललिताचरण गोस्वामी कृत 'श्रीहितहरिवंश गोस्वामी सम्प्रदाय और साहित्य' नामक एक परिचयात्मक एवं समीक्षात्मक ग्रन्थ 'विष्णु प्रकाशन, वृन्दावन' से प्रकाशित हो चुका है। इस प्रकार इस साहित्य के अनुशीलन और अध्ययन की ओर विद्वानों की प्रवृत्ति बढ़ती जा रही है। श्री गोस्वामी ने राधावल्लभिय सम्प्रदाय के साहित्य को

१ श्रीकिशोरदास कृत निजमतसिद्धान्त, श्रीविहारीशरखजी-सम्पादित निम्बार्कमाधुरी, श्रीविश्वेशशरख-सम्पादित सिद्धान्तसार की श्री गोविन्द शर्मा की भूमिका तथा श्रीप्रसुदयाल मीतल की 'स्वामी हरिदासजी जीवनी और वाणी' तथा अग्र्यचार्यों एवं भक्त कवियों की जीवनी और रचनाएँ आदि ग्रन्थों के आधार पर।

निम्न कालो मे विभाजित करके रखा हे

- | | |
|---------------------|----------------------|
| १ श्रीहितहरिवश काल | स० १५६० से १६५० तक । |
| २ श्रीध्रुवदास काल | स० १६५० से १७७५ तक । |
| ३ श्रीहितरूपलाल काल | स० १७७५ से १८७५ तक । |
| ४ अर्वाचीन काल | स० १८७५— |

इन कालो के प्रमुख भक्त कवि उनके अनुसार निम्न है

१ श्रीहितहरिवशजी, श्रीहरिराम व्यास, नागरीदास, लाल स्वामी, श्रीकृष्णचन्द्र गोस्वामी, श्रीदामोदरदास 'सेवकजी', स्वामी चतुर्भुजदासजी ।

२ श्रीध्रुवदासजी, श्रीदामोदर स्वामी, सहचरि सुखजी, श्रीकल्याण पुजारीजी, श्रीरसिकदासजी, हित अनूपजी, श्रीअनन्यअलीजी, श्रीकृष्णदासजी भावुक, श्रीसदानन्द गोस्वामी, श्रीदामोदरचन्द्र गोस्वामी, श्रीकमलनयन गोस्वामी, श्रीसुखलाल गोस्वामी, श्रीगुलाबलाल गोस्वामी, श्रीरसिकलाल गोस्वामी, श्रीजोरीलाल गोस्वामी, श्रीब्रजलाल गोस्वामी, श्रीगोविन्दलाल गोस्वामी, श्रीहरिलाल गोस्वामी, श्रीसेवा सखी, श्रीचन्द्र सखी, श्रीअतिवल्लभजी, श्रीमोहनमत्तजी, श्रीपरमानन्ददासजी, श्रीमुकुन्दलाल गोस्वामी, श्रीकुजलाल गोस्वामी ।

३ श्रीहित रूपलालजी, चाचा हित वृन्दावनदासजी, श्रीचन्द्रलाल गोस्वामी, श्रीप्रेमदासजी, श्रीलाडिलीदासजी, श्रीब्रजजीवनजी, श्रीकिशोरीलाल गोस्वामी, श्रीरसिकानन्दलाल गोस्वामी, वृन्दावनदासजी, रतनदासजी, प्रियादासजी, मीठाजी, भजनदासजी, श्रीचतुर शिरोमणिलाल गोस्वामी, श्रीसर्वसुखदासजी, श्रीरगीलाल गोस्वामी ।

४ श्रीभोलानाथजी हितभोरी आदि ।

इनमे से सोलहवीं-सत्रहवीं शती से सम्बद्ध विशिष्ट व्यक्तित्व से युक्त वाणीकार निम्न है । इनके समयो के सम्बन्ध मे प्राय निश्चित सूचनाएँ नहीं उपलब्ध होती । डॉ० स्नातक ने अन्त-साक्ष्य और बहि साक्ष्य के आधार पर इनके जो समय निर्धारित किये हे, उन्हे यहा दिया जा रहा है

- | | | |
|--------------------------|------------------------------|---|
| १ श्रीहितहरिवशजी | स० १५५६-१६०६ | मस्कृत—राधासुधानिधि, यमुनाष्टक ।
हिन्दी—हितचौरासी, स्फुट वाणी । |
| २ श्रीदामोदरदास 'सेवकजी' | स० १५७७ [?] -१६१० | सेवकवाणी । |
| ३ श्रीहरिराम व्यास | स० १५४६-१६५० | व्यासवाणी—७५८ पद, १४८ दोहे ।
रागमाला—सगीतशास्त्र सम्बन्धित |
| ४ श्रीचतुर्भुजदास | स० १५८५-१६६० | द्वादशयश
फुटकल पद |
| ५ श्रीध्रुवदास | स० १६३०-१७०० | ब्यालीसलीला |
| ६ श्रीनेही नागरीदास | स० १५६०-सत्रहवीं
शती मध्य | सिद्धान्त दोहावली—६३५ दोहे ।
पदावली—१०२ पद ।
रस पदावली—२३२ पद । |
| ७ श्रीकल्याणपुजारीजी | स० १६००— | फुटकल वाणी—२०० पद । |

इन कवियो की पूरी रचनाएँ अभी प्रकाशित नहीं हुई है ।

श्रीचैतन्य सम्प्रदाय का साहित्य

चैतन्य सम्प्रदाय का ब्रजभाषा का साहित्य मात्रा में अधिक नहीं है। साहित्य के उति-हास-ग्रन्थों में बहुत थोड़े ही कवियों के नामों के सामान्य उल्लेख मिलते हैं। हम पीछे कह चुके हैं कि अभी बाबा कृष्णदास ने कतिपय कवियों की वाणिया प्रकाशित करायी है, और श्री प्रभुदयाल मीतल ने 'चैतन्य मत और ब्रज साहित्य' नामक एक ग्रन्थ बाबा कृष्णदाम की सामग्री का उपयोग करते हुए तथा अन्य उपलब्ध सामग्री के आधार पर प्रकाशित किया है। इस ग्रन्थ में उन्होंने कोई सौ से ऊपर चैतन्य मतानुयायी हिन्दी कवियों का परिचय प्रस्तुत किया है। प्रायः सभी कवियों का समय विवादास्पद है। श्रीमीतल ने प्रायः सभी का समय विभिन्न तथ्यों और प्रसंगों को ध्यान में रखकर निर्धारित करने का प्रयास किया है। उनका प्रयास स्तुत्य है, भले ही परवर्ती शोध इन निर्णयों में कुछ परिवर्तन करे। हम यहाँ इसी सामग्री के आधार पर चैतन्य सम्प्रदाय के ब्रजभाषा कवियों की तालिका इस रूप में रख सकते हैं।

सोलहवीं-सत्रहवीं शती के कवि और उनका साहित्य

१	माधवनाथ जगन्नाथी	स० १५४०—	इतिहास कथा-सार खंडित अणु नारायणलीला जगन्नाथ माहान्म्य ग्वालिन झगरी इनका प्रारम्भिक मदालमा आख्यान सम्बन्ध माधव परतीति परीच्छा सम्प्रदाय में माना एक हस्तलिखित गया है। प्रति में अन्य ७ लघु रचनाएँ।
२	आनन्दधन	स० १५५०-१६००	कतिपय पद
३	श्रीरामराय	स० १५४०-१६२५	आदिवाणी इन्हें वल्लभ और गीतगोविन्द भाषा चैतन्य दोनों सम्प्रदायों में सम्बद्ध माना गया है।
४	श्रीसूरदास मनमोहन	स० १५७०—	दशमस्कन्ध अनुवाद ? स्फुट पद
५	गदाधर भट्ट	स० १५८०—	स्फुट पद लगभग १००
६	चन्द्र गोपाल	स० १५७२—	चन्द्र चौरासी अष्टयाम-सेवासुधा गौराग-अष्टयाम ऋतु-विहार राधा-विरह

७-१८ रामरायजी के १२ शिष्य—

भगवानदास

द्विधर-उधर बिखरे लगभग १०० पद

गरीबदास	शृंगारशतक, आनन्दशतक, वृन्दावनशतक
विष्णुदास	वैराग्यविज्ञान
जुगलदास	भक्तियोग
राधिकानाथ	महावाणी, प्रेमसपुट, राधासुधानिधि, रसबिन्दु
किशोरीदास	कामकलेवर
केशवदास	गुरुपूर्णमा, वैष्णवभेद, भक्तिवाधिनी, लोक-दीपिका, क्रोधकूरता, तत्त्वत्रयी
मनोहरदाम	
लाखादास	श्रीवृन्दावनकल्पद्रुम
मधुसूदनदास	मत्सगपचीसी, प्रेमदर्शन
हरिदास पटेल	
तीर्थराम	द्रव्यदोष, त्याग-तरणी, श्रीहरिलीला, श्रीरसिकाचार्य-चर्चा, ब्रजवास ।

इनमें भगवानदास और राधिकानाथ ही महत्त्वपूर्ण हैं। इन सबका समय सोलहवीं शती का उत्तरार्ध और सत्रहवीं शती का पूर्वार्ध है।

१९ रसिकमोहनराय	सत्रहवीं शती पूर्वार्द्ध	रसिक-सेवक वाणी
२० नारायणदास	१६००—	एक पद
२१ नागरीदास ?		
२२ नाथ भट्ट		एक सवैया
२३ हरिदास	१६१०-१६६०	गुगल रस बोधिका
२४ माधव मुदित	१६२५—	
२५ माधुरी	१६५०-१७१५	सकलन—'श्रीमाधुरी वाणी'
२६ कृष्णदास	१६४०-१७००	श्रीगौरनाम रस चपू लघुगोपाल चम्पू भाषा
२७ भगवत मुदित	१६५०-१७२०	वृन्दावनशतक-टीका इनका सम्बन्ध हित चरित्र राधावल्लभीय सेवक चरित्र सम्प्रदाय से भी रसिक अनन्य माल जोड़ा जाता है।

अठारहवीं शती तथा परवर्ती युग के कवि

सत्रहवीं शती के अनन्तर रचना करने वाले चैतन्य सम्प्रदाय के निम्न कवियों को 'चैतन्य मत और ब्रज साहित्य' में सम्मिलित किया गया है

२८ किशोरदास गोस्वामी, २९ किशोरीदास, ३० गौरगणदास, ३१ वल्लभ रसिक, ३२ गोपाल भट्ट, ३३ तुलसीदास, ३४ मनोहर राय, ३५ जगन्नाथ, ३६ प्रियादास, ३७ चैतन्य, ३८ वृन्दाबनचन्द्र, ३९ दामोदरदास, ४० सुबलश्याम, ४१ साधुचरण, ४२ वैष्णवदास

रसजानि, ४३ राधिकादास, ४४ गुणमजरी, ४५ वृन्दावनदाम, ४६ नीलसखी, ४७ रामहरि, ४८ रामकृपा, ४९ दक्षमखी, ५० ललितामखी, ५१ गोकुलदाम, ५२ ब्रह्मगोपाल, ५३ सदानन्द, ५४ हरिवल्लभ, ५५ चतुर शिरोमणि, ५६ जनदयाल, ५७ श्रीलाल, ५८ लाडलीदाम, ५९ कल्याणराय, ६० गोविन्दचरण, ६१ गौरकृष्ण, ६२ गोपालदाम, ६३ हरिदव, ६४ नन्दकिशोर, ६५ ब्रजकिशोर, ६६ कृष्ण चैतन्य, ६७ ललित कृष्णोरी, ६८ गन्तजी, ६९ ललित-माधुरी, ७० ललित लडैती, ७१ हरिचरण, ७२ राधाचरण, ७३ छीनरमल, ७४ राधालाल, ७५ वासुदेव, ७६ शोभनलाल, ७७ बलवत्तगय मिधे, ७८ पन्नालाल, ७९ मामूदन गान्धामी, ८० राधाचरण गोस्वामी, ८१ लाल बलवीर, ८२ मनोहरदाम, ८३ जगन्नाथदाम रत्नाकर, ८४ बनमालीलाल, ८५ कृष्णचरण, ८६ यज्ञदत्त, ८७ प्रियतमलाल, ८८ लालमणि, ८९ बाके-पिया, ९० बालकृष्ण, ९१ कृष्णनन्ददाम, ९२ दामोदरगचार्य, ९३ कृष्णचैतन्य, ९४ ब्रजगन्त-दास, ९५ स्वरूपकृष्ण, ९६ ब्रजभूषणदाम, ९७ गौरचरण, ९८ गियाचरणदाम ९९ यममना-वल्लभ, १०० कृष्णदास बाबा, १०१ मोहिनीदेवी, १०२ रामदाम, १०३ जनकदास ।

इनके अतिरिक्त १९ प्राचीन नवीन कवियों का अन्त में और उल्लेख किया गया है। इन सूचियों में कई नाम चर्चा भर के लिए सम्मिलित कर लिए गये हैं। कई की साम्प्रदायिक स्थिति विवादास्पद है। कई रूढ़ साम्प्रदायिक न होने के कारण आकाशिक सम्प्रदायों में भी सम्बद्ध हैं। कुछ लोग अन्य सम्प्रदायों के भी हो सकते हैं। वस्तुतः यह ग्रन्थ परिचयात्मक है, अभी उम क्षेत्र में वैज्ञानिक शोधपूर्ण कार्य होकर निर्णित मान्यताएँ स्थापित होनी शेष हैं। हमारा मन्वन्ध उस कठिनाई से सीधा नहीं है। हम मोटे रूप में इस साहित्य को आधार बनाकर उसकी रम-परिकल्पना का अध्ययन करने का उद्देश्य लेकर चले हैं, अतः व्यष्टि-रूप में उस साहित्य के काल-निर्णय आदि के प्रश्न हम से कुछ दूर पड़ते हैं। मोटे तौर पर अपने आलोच्य काल के साम्प्रदायिक कवियों को हम स्वीकार करके चले हैं।

यों तो चैतन्य सम्प्रदाय के हमारे आलोच्य काल में २७ नामों का उल्लेख पाँछे हुआ है, किन्तु उनमें सभी महत्त्वपूर्ण नहीं हैं। विशेष उल्लेखनीय नाम हैं माधवनाथ जगन्नाथी, रामराय, सूरदास मदनमोहन, गदाधर भट्ट, चन्द्रगोपाल, भगवानदाम, राधिकादास, रमिक-मोहनराय, माधुरी, कृष्णदास और श्रीभगवत मूदित। माधवनाथ जगन्नाथी, रामराय, भगवत-मुदित आदि को अन्य सम्प्रदायों से सम्बद्ध भी समझा जाता है। यह तथ्य हम बात का सकेत देता है कि गौडीय भक्तों ने रूढ़ साम्प्रदायिक सीमाओं को इन शताब्दियों में स्वीकार नहीं किया। चैतन्य महाप्रभु की भाव-मधुरता ने व्यापक रूप में कृष्णोपासकों को प्रभावित किया था। इस सम्प्रदाय की यह विशेषता रही है कि इसके अनुयायियों ने चिन्तन के लिए, मन्कृत का ही क्षेत्र मुख्यतः चुना है। जन-भाषा को प्रायः भाव-धारा में बहने-बहाने के लिए ही रखा है। हिन्दी में अभिव्यक्ति कम ही हुई है।

कृष्ण-भक्ति साहित्य में वल्लभ-सम्प्रदायी काव्य का अपना स्थान है। यों इस सम्प्रदाय में अन्य भी कुछ कवि हुए हैं। किन्तु इसके प्रमुख स्तम्भ कवि वे ही हैं जिन्हें हम अष्टछापी कवि के नाम से जानते हैं। इन कवियों का समय और प्रामाणिक साहित्य डॉ० दीनदयाल गुप्त के अनुसार 'अष्टछाप और वल्लभ सम्प्रदाय, भाग १' में इस प्रकार निर्धारित किया गया है

१ सूरदास स० १५३५—१६३६

२ परमानन्ददास स० १५५०—१६४०

सूरसागर, साहित्य-लहरी, सूर-सारावली

परमानन्द-सागर

३	कुभनदास	स० १५२५—१६३६	पद-संग्रह
४	कृष्णदास	स० १५५२—१६३२	पद-संग्रह—अप्रकाशित
५	नन्ददास	स० १५६०—१६३६	रस-मजरी, अनेकार्थमजरी, मान-मजरी, दशम स्कन्ध, श्यामसगार्ई, गोवर्द्धनलीला, सुदामा-चरित्र, विरह-मजरी, रूप-मजरी, रुक्मिणीमगल, रास-पचाध्यायी, भवर-गीत, सिद्धान्त-पचाध्यायी, पदावली ।
६	चतुर्भुजदास	स० १५६७—१६४२	पद-संग्रह
७	गोविन्दस्वामी	स० १५६२—१६४२	पद-संग्रह
८	छीत-स्वामी	स० १५६७—१६४२	पद-संग्रह

इन सम्प्रदाय-निष्ठ कृष्ण-भक्त कवियों के अतिरिक्त कतिपय कवि ऐसे भी हैं जिन्हें या तो किसी विशेष सम्प्रदाय से आबद्ध नहीं किया जा सकता, अथवा जिनमें एक से अधिक सम्प्रदायों के प्रति आस्था मिलती है। वस्तुतः ऐसे कवि सम्प्रदायों के सीमित दायरे में बंधकर कृष्ण-भक्ति के मधुर क्षेत्र में प्रवृत्त नहीं हुए, अपितु एक भक्त एव भावुक होने के नाते अपने युग में प्रचलित इस भाव-साधना के क्षेत्र में आये। मीराबाई, छीहल, कृपाराम, नरोत्तमदास, निपट निरजन, लक्ष्मीनारायण, बलभद्र मिश्र, गणेश मिश्र, कादिर, मोहन, मुबारक, बनारसीदास, रसखान, ब्रजभार दीक्षित, अहमद, भीष्म आदि अनेक नाम इस कोटि के भक्त कवियों के लिये जा सकते हैं।^१ ये नाम सागान्य कोटि के हैं। इनमें दो-तीन नाम ही उल्लेखनीय हैं—मीराबाई, नरोत्तमदास और रसखान। नरोत्तमदासजी का एक 'सुदामाचरित' मिलता है, जो भावुकता और रसात्मकता की दृष्टि से सुन्दर रचना है। उसमें भक्ति से काव्य का परिपाक अधिक उभरा हुआ है। इस शोध-प्रबन्ध में रस-परिकल्पना के अध्ययन के लिए इन सभी कवियों को लेना सम्भव भी नहीं है और इनकी रस-कल्पना कोई अलग स्थान भी नहीं रखती। हम इन भक्त कवियों में से अत्यन्त उल्लेखनीय एव अपरिहार्य दो नाम रस-परिकल्पना के लिए पाते हैं—मीराबाई और रसखान के। अतः उपर्युक्त साम्प्रदायिक कृष्ण-साहित्य की रस-परिकल्पना के अध्ययन के साथ इन दो भक्त भावुकों की रस-कल्पना भी हमारे अध्ययन का विषय बनी है।

आलोच्य-साहित्य-गत रस-परिकल्पना की पृष्ठभूमि

काव्यशास्त्रीय, भक्ति-दर्शन-सम्बन्धी, भक्ति-काव्यशास्त्रीय. प्रस्तुत शोध-प्रबन्ध में इसी आलोच्य-कालीन हिन्दी वैष्णव साहित्य में रस-परिकल्पना का अध्ययन करना अभीष्ट है। इसकी रस-परिकल्पना के अध्ययन के लिए हमें दो ओर की दृष्टि डालना अनिवार्य है—एक तो संस्कृत-काव्यशास्त्र की ओर, दूसरे वैष्णव-दर्शनो की ओर जिन्हें हम भक्ति-दर्शन कह सकते हैं। इस वैष्णव-काव्य में परिकल्पित रस वही नहीं है जिसका विवेचन काव्यशास्त्र किया करता है और जो सामान्य रसात्मक साहित्य में उपलब्ध होता है। इस काव्य में वह शाश्वत रस कवियों ने समाहित किया है जो वैष्णव-दर्शनो का प्रतिपाद्य है, भक्तों के साधनामय जीवन का परम उपेय है। केवल काव्यशास्त्र की आख से देखने पर वैष्णव-रस का न तो अध्ययन ही हो

१ डॉ० रामकुमार वर्मा के 'हिन्दी साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास' के आधार पर।

सकता है, न इस साहित्य के साथ न्याय ही हो सकता है। वैष्णव कवियों ने अपने काव्य में उसी रस को वाणी दी है जिसका स्वरूप उनके अभिमत साम्प्रदायिक आचार्यों ने उन्हे ममज्ञाया है, अथवा विभिन्न भक्ति-ग्रन्थों में जिसका प्रतिपादन किया गया है।

वैष्णव-रस एक शब्द में 'भक्ति-रस' है। किन्तु यह वह भक्ति-रस है जिसमें न केवल काव्य-रसिक की गति नहीं हो सकती। इस काव्य में उम नित्य लीलापुरुष का परिगयान है जो स्वयं रसमय है, जिसकी लीला रसमय है, और वह काव्य भी रसमय है जिसमें उसकी लीलाओं एवं चरितों का परिगयान है। अतः इस रस की परिकल्पना को इसके श्रेष्ठ कवि की मूल चेतना से समझने के लिए हमें विभिन्न साम्प्रदायों की दार्शनिक दृष्टि में रस-तत्त्व को ममज्ञाना अर्थात् है। क्योंकि इस वैष्णव-काव्य का निर्माण एक-न-एक साम्प्रदाय की छाया में ही प्रमुग्धनया हुआ है। दूसरी ओर यह वैष्णव काव्य को भक्ति-साहित्य ही नहीं एक उच्च कोटि का काव्य भी है। इसमें मानव मन के अनुभूत एवं चिर-अभ्यस्त भाव-संस्कारों के उदात्तीकरण की ही माधना है। अतः काव्य-रसिक के आस्वादन के लिए भी इसमें पूरा-पूरा अवकाश है। अतः एक तो काव्य-रसिक के प्राप्य रस-तत्त्व को समझने के लिए, दूसरे इस काव्य में निहित रस-परिकल्पना को ठीक से समझने के लिए कि इसमें वस्तुतः कौन-सा रस-तत्त्व निहित है और कौन-सा रस काव्य के सामान्य सहृदय को मिलता है, यह आवश्यक हो जाता है कि पृष्ठभूमि के रूप में दोनों दिशाओं का अध्ययन किया जाय—काव्यशास्त्र की दृष्टि में भी, और भक्ति-साहित्य की दृष्टि में भी।

वैष्णव-काव्य में काव्य होने के नाते चाहे दर्शन खुला हुआ न हो, किन्तु इसकी रस-परिकल्पना की मूल चेतना उन विभिन्न वैष्णव दर्शनों में निहित है जिनका प्रतिपादन विविध साम्प्रदायिक आचार्यों ने किया था। इन दार्शनिक अध्ययन के सन्तुलन के लिए काव्यशास्त्र प्रतिपादित रस का अध्ययन भी दार्शनिक दृष्टि से करने पर ही वैष्णव रस-परिकल्पना का वास्तविक स्वरूप समझा जा सकेगा। रस-परिकल्पना के निर्माण-पक्ष के स्पष्टीकरण के लिए यदि वैष्णव-दर्शनों की दृष्टि से रस-तत्त्व का अध्ययन आवश्यक है, तो एक काव्य-सहृदय की इस काव्य में होने वाली अनुभूति को समझने के लिए रस-तत्त्व का निरूपण काव्यशास्त्र की दृष्टि से भी आवश्यक है।

इसके साथ ही पृष्ठभूमि-रूप में एक ओर का अध्ययन और अपेक्षित है। चैतन्य-साम्प्रदायी आचार्य रूप-गोस्वामी और जीव-गोस्वामी ने श्रीहृरिभक्तिरसामृतमिन्धु और उज्ज्वलनीलमणि के रूप में काव्यशास्त्रीय उपलब्धियों का प्रयोग करते हुए जो सुन्दर भक्ति-रस-निरूपण प्रस्तुत किया है, वह भी वैष्णव-रस के किसी भी रसात्मक शास्त्रीय अध्ययन के लिए अनिवार्यतः अपेक्षित है। अतः वैष्णव-रस की परिकल्पना के अध्ययन के लिए पृष्ठभूमि-रूप अध्ययन की निम्न तीन दिशाएँ बघती हैं

- १ सस्कृत काव्यशास्त्र में निरूपित रस-तत्त्व का दार्शनिक दृष्टि से अध्ययन।
- २ वैष्णवीय भक्ति-दर्शनों की दृष्टि से रस-तत्त्व का स्वरूप समझना।
- ३ गोस्वामी आचार्यों की उपलब्धियों का अध्ययन।

इन्हीं तीनों दिशाओं की वैष्णव-रस की पृष्ठभूमि को हम काव्यशास्त्रीय, भक्ति-दर्शन-सम्बन्धी तथा भक्ति-काव्यशास्त्रीय—नाम देकर चले हैं। बिना इनके सुचारु अध्ययन के वैष्णव-रस को समझना कठिन है। विषय पर हुआ अध्ययन इस समन्वित दृष्टिकोण से ही सफल हो सकता है। प्रबन्ध में यही दृष्टि प्रमुख रही है।

प्रस्तुत शोध-प्रबन्ध की योजना

प्रस्तुत शोध-प्रबन्ध की योजना के विषय में कुछ बातें कह देना अप्रामाणिक न होगा। इस प्रबन्ध में सब मिलाकर सात अध्याय हैं, जिनमें अध्ययन की दिशा, विवेच्य विषय एवं निरूपण उसी रूप में रखा गया है जिस रूप में इस विषय की रूपरेखा विषय-स्वीकृति के समय आगरा विश्वविद्यालय की 'द्विद्वत्परिषत्' ने स्वीकार की थी।

उसी स्वीकृत रूपरेखा के अनुरूप अन्तिम उपसंहार का अध्याय है, और शेष ६ अध्यायों में उसका अध्ययन।

प्रारम्भ के दो अध्यायों में रस-स्वरूप को काव्यशास्त्र और वैष्णव-दर्शनों की दृष्टि से अलग-अलग समझने का प्रयास है। दोनों अध्ययनों को तुलनात्मक बनाने के लिए प्रथम अध्याय के काव्यशास्त्रीय अध्ययन को भी दार्शनिक दृष्टि से ही प्रस्तुत किया गया है। तीसरा अध्याय 'भक्तिकाव्य-शारत्र में रस' है तो द्वितीय अध्याय का ही एक सहगामी, किन्तु उसे वास्तव में दोनों दृष्टियों का मिलन-बिन्दु समझना चाहिए। इस प्रकार तीन अध्यायों में वैष्णव-रस की पृष्ठभूमि को स्पष्ट करने का प्रयास है, उसको समझने और आस्वादन करने की दिशाओं का स्पष्टीकरण है। वैष्णव-काव्य में कौन-सा रस-तत्त्व निहित है, यह द्वितीय अध्याय का दार्शनिक निरूपण बताता है, काव्य-सामाजिक के द्वारा अनुभूत रस-तत्त्व को संस्कृत-काव्यशास्त्र के आचार्य किस रूप में समझाते हैं, इसका निरूपण भी विभिन्न दर्शनों की पृष्ठभूमि में है। इस प्रकार इन तीन अध्यायों में वैष्णव-रस की परिकल्पना के लिए अनिवार्य पृष्ठभूमि-रूप अध्ययन प्रस्तुत किया गया है।

एक चौथा अध्याय स्वयं वैष्णव-कवियों की आचार्य-चेतनाओं में रस का स्वरूप निरूपित करता है। ये भक्त-कवि अपने काव्य में किस रस-तत्त्व को भरना चाहते हैं, यह उन्हीं के शब्दों में निरूपित करने का प्रयास किया गया है। साथ ही जहाँ सम्भव हो सका है, उनकी दृष्टियों का काव्यशास्त्रीय रस के मेल में रखकर भी निरूपण किया गया है। इस प्रकार चतुर्थ अध्याय के द्वारा वैष्णव-रस की रस-परिकल्पना के निर्मातृ-पक्ष का ही अध्ययन पूर्ण किया गया है।

पाँचवें तथा छठे दो अध्यायों में क्रमशः कृष्णभक्ति-काव्य में तथा रामभक्ति-काव्य में रस-परिकल्पना का अध्ययन किया गया है। यह अध्ययन सम्प्रदायों एवं धाराओं में कवियों को वर्गीकृत करके किया गया है। हमारे आलोच्य काल के वैष्णव कवि प्रायः एक धारा-बद्ध रस-दृष्टि लेकर चलते हैं। अतः उनकी रस-परिकल्पना के अध्ययन में किसी कवि-विशेष का प्रश्न कम ही रह जाता है। फिर भी अनेक कवियों के व्यक्तित्व अपने में महिमापूर्ण है। उनके व्यक्तित्व की छाप अलग से झलकती है। ऐसे महाकवियों की रस-परिकल्पना पर प्रासंगिक रूप से उन-उन सम्प्रदायों की रस-परिकल्पना का अध्ययन करते हुए ही विशिष्ट प्रकाश डालने का प्रयास किया गया है।

स्वीकृत रूपरेखा के अनुसार रस-परिकल्पना का व्यावहारिक अध्ययन दो अध्यायों में ही सीमित किया गया है। अतः सामान्य कवियों को छोड़ दिया गया है और तथ्य-निरूपण का प्रयास अधिक किया गया है। प्रत्येक कवि के काव्यों से उद्धरणों को लेकर कलेवर को बढ़ाने का प्रयास प्रायः नहीं किया गया।

ये चार अध्यायों में वैष्णव-रस-परिकल्पना की पृष्ठभूमि और दो में उसके व्यवहृत रूप का अध्ययन अपने में कुछ अटपटा लग सकता है। किन्तु इस शोध-प्रबन्ध में अध्ययन की दिशा जान-बूझकर इसी रूप में रखी गयी है। इस प्रबन्ध का उद्देश्य दो दिशाओं में अध्ययन करना

है—एक तो काव्यशास्त्र में निरूपित रस-स्वरूप का दार्शनिक अध्ययन प्रस्तुत करना, दूसरे वैष्णव रस-परिकल्पना का अध्ययन प्रस्तुत करना। इसी दृष्टि में प्रथम अध्याय में कुछ विस्तार से काव्यशास्त्र-निरूपित रस का दार्शनिक अध्ययन प्रस्तुत किया गया है। इस अध्ययन में अपने पी-एच० डी० के लिए किये गये कार्य 'रस-गगाधर का शास्त्रीय अध्ययन' की उपलब्धियों का उपयोग अवश्य हुआ है, किन्तु यह अध्ययन उमसे पर्याप्त आगे बढ़ा हुआ है। इसमें शुद्ध दार्शनिक दृष्टि उभरकर सामने आयी है।

अतः एक ओर काव्यशास्त्र-निरूपित रस के दार्शनिक अध्ययन का उद्देश्य, दूसरी ओर वैष्णव दर्शनो की दृष्टि से रस-तत्त्व के निरूपण का उद्देश्य, साथ ही गोम्बामी आचार्यों की मान्यनाओं का पर्यालोचन—यह सब इस प्रबन्ध में अध्ययन करना अभीष्ट था। उन्नी कारण वैष्णव-काव्य में निहित रस-परिकल्पना के व्यवहृत स्वरूप के अध्ययन के लिए दो ही अध्याय प्रस्तुत प्रबन्ध में रखे गये हैं।

अन्तिम अध्याय में उसी रूपरेखा के अनुसार वैष्णव-काव्य में रस-परिकल्पना पर तुलनात्मक दृष्टिपात तथा इस रस-परिकल्पना के परवर्ती साहित्य में निहित रस-परिकल्पना पर पड़े प्रभाव की रूपरेखा को स्पष्ट करते हुए निष्कर्ष की ओर आया गया है।

दृष्टिकोण इस विवेचन से इस शोध-प्रबन्ध के अध्ययन की दिशा और दृष्टि भी स्पष्ट हो जाती है। हम इसीलिए अपने काल-क्षेत्र और दृष्टि-क्षेत्र में सीमित रहने का प्रयाग करते रहे हैं, और जो समस्याएँ अन्यत्र बहु-अधीत हो चुकी हैं, या जिनका निरूपण-अध्ययन हमारे लिए अत्यन्त आवश्यक नहीं है, हमने उनसे बचने का प्रयास ही किया है। उदाहरणस्वरूप वैष्णव साहित्य के काल-निर्णय और प्रामाणिकता का प्रश्न है। इस विषय पर बहुत लिखा जाकर भी कुछ पक्ष अब भी अनिर्णीत हैं। हमारे प्रमुख अध्ययन में उन समस्याओं में बिना उलझे भी काम निकल सका है अतः हम उनके विषय में अन्य विद्वानों की उपलब्धियों का उपयोग करते हुए ही आगे बढ़े हैं। यदि हम उन बातों में फसते तो निश्चय ही अपने उद्देश्य को विगृह्यल पाने।

वैष्णव-साहित्य के अध्ययन के विषय में एक बहुत भारी कठिनाई यह है कि उसका बहुत बड़ा भाग अप्रकाशित है और उन सम्प्रदायाचार्यों के हाथ में है जो अभी भी उसे प्रकाशित नहीं कर रहे। जो ग्रन्थ प्रकाशित हुए हैं उन पर भी शोध तो मन्देह कर ही सकता है कि अमूक ग्रन्थ मौलिक है, प्रामाणिक है या नहीं। जो नव-प्रकाश में लाया हुआ साहित्य है उसके काल और प्रामाणिकता पर इस युग की साम्प्रदायिक रूढ़ दृष्टि को ध्यान में रखते हुए मन्देह अम्बा-भाविक भी नहीं कहा जा सकता। पर हमारे पास उसके विश्वास के सिवा तब तक कोई चारा नहीं जब तक वैज्ञानिक आधार पर उसकी परीक्षा न कर ली जाए। इस शोध-प्रबन्ध की वह प्रमुख दिशा न होने के कारण यहाँ जो भी उपलब्ध साहित्य है उन्नी पर विचार को आधारित किया गया है। अनेक कवियों की वाणिजा सम्प्रदाय के व्यक्तियों द्वारा प्रकाशित स्वतन्त्र ग्रन्थों या सकलित ग्रन्थों से ही लेनी पड़ी है।

पर जैसा कि हम अभी इंगित कर चुके हैं, इससे हमारे अध्ययन के निष्कर्षों में कोई अन्तर नहीं पड़ सकता। हम वैष्णव-काव्य में रस-परिकल्पना का अध्ययन व्यापक दृष्टि में करने चले हैं। यदि कोई कवि समझे हुए काल से दस-बीस साल आगे-पीछे का भी सिद्ध हो, या उसके समझे हुए वचन उसके न होकर उसके सम्प्रदाय के किसी दूसरे व्यक्ति ने भी मिलाये हो, तो भी हमारे अध्ययन में कोई अन्तर नहीं पड़ता। अन्ततोगत्वा वह वाणी उस सम्प्रदाय की मूल चेतना को, मौलिक रस-परिकल्पना को प्रकाशित करती है, और इसी दृष्टि से हमने उसका

उपयोग किया है। जो ग्रन्थ मौलिक रूप में प्राप्त नहीं हो सके, उनके उद्धरण भी कभी-कभी दूसरे विद्वानों से ग्रहण किये गये हैं। पर सामान्यतः ऐसा बहुत ही कम हुआ है। यथासम्भव हम प्रामाणिक समझी हुई मूल सामग्री पर ही आधारित रहे हैं। संस्कृत काव्यशास्त्र एवं दर्शन के ग्रन्थों में यह कठिनाई इस रूप में नहीं थी। जिन आचार्यों की जो सामग्री नहीं मिलती, उनके विषय में तो प्रत्येक शोधक मजबूर है। शेष उपलब्ध सामग्री को मौलिक रूप में ही प्रयोग में लाया गया है और प्रमुख आधारभूत ग्रन्थों पर ही अध्ययन को आधारित किया गया है। दूसरों के रूप-आक्षेप एवं उनके मतों के खण्डन की ओर न जाकर अपने मत के प्रस्थापन और अपने अध्ययन को प्रस्तुत करने का ही प्रयास लेखक का रहा है। वैसे भी, इस दृष्टिकोण में कोई दूसरा अध्ययन न होने के कारण किसी से इस प्रकार टकराने की नौबत भी नहीं आयी।

आभार-प्रदर्शन

अन्त में मैं उन सभी विद्वानों का हृदय में आभार प्रकट करना चाहता हूँ जिनसे साक्षात् रूप में मेने प्रकाश पाया है, और जिनके अमूल्य ग्रन्थों का अध्ययन करते हुए मैं अपने कार्य को सम्पन्न करने में समर्थ हुआ हूँ। यहाँ मैं उन अपने कृपालुओं, शुभचिन्तकों एवं अभिभावकों के नाम न देकर ही उनके प्रति अपनी हार्दिक श्रद्धा प्रकट करता हूँ। वे मेरे गुरु-जन एवं गुरुकल्प-जन सदा आराध्य हैं। उनकी कृपा मुझे सदा प्राप्त है।

और, मैं विनीत हृदय से अपने विद्वान् समीक्षकों के समक्ष अपने इस लघु प्रयास को लेकर उपस्थित हो रहा हूँ। सफलता का श्रेय परमपिता की अहैतुकी कृपा को ही है।

—प्रेमस्वरूप गुप्त

हिन्दी वैष्णव-साहित्य
में
रस-परिकल्पना

संस्कृत काव्यशास्त्र में रस

स्वरूप-सम्बन्धी विविध मत एव दृष्टिकोण

संस्कृत काव्यशास्त्र में रस-स्वरूप के सम्बन्ध में अनेक आचार्यों की अनेक मान्यताएँ उपलब्ध होती हैं। उनके विकास का एक अपना इतिहास है। “रस क्या है ?” इस प्रश्न पर विचार आचार्य भरत से बहुत पहले से ही प्रारम्भ हो गया था, यह तथ्य भरत द्वारा उद्धृत किये गये उन वश-परंपरा से प्राप्त हुए आनुवश्य श्लोको पर दृष्टिपात करने से प्रमाणित हो जाता है, जिन्हें आधार बनाकर भरत ने अपना रस-सिद्धान्त प्रतिष्ठित किया है। भरत से लेकर पण्डित-राज जगन्नाथ तक अनेक प्रतिभावान् विद्वानों ने इस समस्या के समाधान प्रस्तुत किये हैं, जिनमें से कई सर्वथा मौलिक मान्यताओं की प्रतिष्ठा करते हैं।

संस्कृत काव्यशास्त्र में हुए रस-चिन्तन पर एक सरसरी दृष्टि डालने से यह स्पष्ट हो जाता है कि रस का प्रश्न पहले-पहले नाट्य के सन्दर्भ में उठाया गया, फिर कुछ आचार्यों ने उसे काव्य के सन्दर्भ में भी सोचना प्रारम्भ किया। इन आचार्यों में प्रमुखता अलंकारवादी आचार्यों की थी। कई शताब्दियों तक यह प्रश्न दर्शन के परिवेश से दूर ही रहा। धीरे-धीरे उसमें दर्शन का समावेश हुआ। यह कार्य नाट्यशास्त्र के टीकाकारों द्वारा प्रारम्भ हुआ। आठवीं शती से तो ऐसा प्रतीत होना है कि यह प्रश्न एक दर्शन का सा प्रश्न बन गया। यह स्वाभाविक ही था। रस का प्रश्न अनुभूति के या कहिए चेतना के एक विशिष्ट स्तर के विश्लेषण से सम्बन्ध रखता है। अतः बिना दर्शन की सहायता के उसे हल करना कठिन ही था। आज के कतिपय विद्वान् उसे मनोविज्ञान के सहारे सुलझाते हैं। पर भारतीय दृष्टि में मनोविज्ञान भी दर्शन के बाहर की वस्तु नहीं रहा।

आठवीं शती से आगे के रस-चिन्तन पर दर्शन की बहुत गहरी छाप है। सत्य तो यह है कि जब तक किसी रस-चिन्तक आचार्य की दार्शनिक आधार-भूमि का सकेत न मिल जाय तब तक उसका इस विषय में क्या वक्तव्य है, यह जानना भी असम्भव हो जाता है। बिना इन दार्शनिक आधार-भूमियों को पहचाने उनके सम्बन्ध में निकाले निष्कर्ष भी निर्भ्रान्त नहीं हो पाते। अतः यह नितान्त आवश्यक है कि संस्कृत काव्यशास्त्र में हुए रस-स्वरूप सम्बन्धी चिन्तन को ऐतिहासिक दृष्टि की अपेक्षा दार्शनिक दृष्टि से अधिक समझा जाय। इस दृष्टि को प्रमुखता देकर चलने पर यह अनिवार्य नहीं रह जाएगा कि संस्कृत आचार्यों के चिन्तन पर काल-क्रम से ही विचार किया जाए। हमें इस चिन्तन को विभिन्न दर्शनों के अनुरूप वर्गीकृत करना होगा। संस्कृत काव्यशास्त्र के समस्त रस-चिन्तन को हम सामान्यतः दो वर्गों में रखकर चल सकते हैं—एक दर्शन-तिरपेक्ष, दूसरे दर्शन-सापेक्ष। दर्शन-सापेक्ष विवेचन में हम उन दर्शनों के आधार पर उपवर्ग बना सकते हैं जिनका विभिन्न चिन्तकों ने रस-स्वरूप का समाधान खोजते समय उपयोग किया है।

यहाँ एक बात और उल्लेखनीय है। हम यहाँ सस्कृत काव्यशास्त्र के कुछ प्रमुख आचार्यों की मान्यताओं को ही ले सकेंगे। यों तो सस्कृत काव्यशास्त्र आचार्यों की एक लम्बी परम्परा लिये है। टीका-प्रटीकाओं के रूप में अनेक छोटे-बड़े आचार्यों के विचार रस-विषय पर मिलते हैं। सबमें कुछ न कुछ दृष्टि-भेद भी मिल सकता है। पर उन सब पर विचार करना न तो यहाँ सम्भव है, और न अभीष्ट ही। अपने प्रबन्ध के उद्देश्य को ध्यान में रखकर हमारे लिए यही आवश्यक है कि हम उन्हीं आचार्यों के विचारों तक सीमित रहें, जिनके विचार उल्लेखनीय हों या जिनके विचारों का विश्लेषण करके हम कुछ उल्लेखनीय निष्कर्ष निकाल सकें।

इस दृष्टि से सस्कृत काव्यशास्त्र में हुए रस के स्वरूप-सम्बन्धी निरूपण को निम्न रूप में रखकर हम यहाँ चलेंगे

क— दर्शन-निरपेक्ष निरूपण

भरत-पूर्ववर्ती रस-स्वरूप

भरत-निरूपित रस-स्वरूप

अलंकारवादी आचार्यों द्वारा निरूपित रस-स्वरूप

भामह, दण्डी, उद्भट, रुद्रट

ख— दर्शन-सापेक्ष निरूपण

—लोल्लट का रस-निरूपण और दर्शन का समावेश

१ न्याय-दर्शन और रस

क—बौद्ध न्याय

शकुन

महिमभट्ट

ख—वैदिक न्याय

आचार्यों द्वारा रस-निरूपण में न्याय का प्रयोग

रसगगाधरस्थ नवीन मत

२ साध्य-दर्शन और रस

अभिनवभारती में साध्यवादी मत

३ मीमांसा-दर्शन और रस

धनिक और धनजय

४ शैव-दर्शन और रस

द्वैतवादी काश्मीरी शैव-दर्शन—भट्टनायक

अद्वैतवादी काश्मीरी शैव-दर्शन—अभिनवगुप्त, मम्मट

भोज ?

५ वेदान्त-दर्शन और रस

विश्वनाथ

पण्डितराज जगन्नाथ

इस मोटी-सी रूपरेखा को स्वीकार करके हम सस्कृत काव्यशास्त्र में निरूपित रस-स्वरूप का परिचय पा सकते हैं। यहाँ हमने अति प्रमुख आचार्यों का ही उल्लेख किया है और उन्हें उनकी दार्शनिक चेतना के अनुरूप वर्गीकृत किया है। जिस दर्शन का रस-व्याख्या में प्रभावपूर्ण प्रयोग हुआ है उसी के अन्तर्गत किसी आचार्य को रखा गया है, भले ही उसने एकाधिक

दर्शनो की मान्यताओ का उपयोग किया हो।

निरूपण के इस ढांचे को स्वीकार करते हुए हम आगे बढ़ सकते हैं।

दर्शन-निरपेक्ष रस-निरूपण

आज संस्कृत काव्यशास्त्र के क्षेत्र में भारत के नाट्यशास्त्र से पूर्व का कोई ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है। नाट्यशास्त्र में अनेक प्रकार की पूर्ववर्तिनी मान्यताएँ विविध विषयों पर गुंथी हुई मिलती हैं। इन सभी विषयों का केन्द्र है अभिनय। इस प्रकार नाट्यशास्त्र के ग्रन्थ के अनुरूप ही रस की समस्या पर विचार भी अभिनय-परक दृष्टि से ही हुआ है। अलंकारवादी आचार्यों के निरूपण में नाट्य की अपेक्षा पद्य काव्य दृष्टि के सामने हैं। पर उनकी प्रेरणा के मूल स्रोत भारत ही प्रायः रहते हैं।

प्रारम्भिक शताब्दियों के इस रस-स्वरूप में स्थूल व्यावहारिक दृष्टि की प्रधानता है। इसमें दर्शन का स्पर्श नहीं है। अतः इस काल के अनेक आचार्यों की रस-दृष्टि में पर्याप्त भेद होते हुए भी हम उन सबके विचारों को एक दर्शन-निरपेक्ष वर्ग में रख सकते हैं।

भारत-पूर्ववर्ती रस-स्वरूप

जैसा कि हम कह चुके हैं, भारत से पूर्व का कोई काव्यशास्त्रीय ग्रन्थ आज उपलब्ध नहीं। तथापि भारत ने अपने नाट्यशास्त्र के छठे-सातवें अध्यायों में अपना रस-भाव विवेचन करते समय अनेक पूर्ववर्तिनी बातें आनुवश्य श्लोकों के रूप में प्रस्तुत की हैं। ये आनुवश्य श्लोक आर्या तथा श्लोक वृत्तों में हैं और इनकी संख्या लगभग १३२ है।^१ इन्हें देखने से पता चलता है कि भारत ने किस प्रकार अपनी पूर्ववर्तिनी धारणाओं को ही व्यवस्थित करके अपना रस-स्वरूप निर्धारित किया है। इन आनुवश्य श्लोकों में हम भारत-पूर्ववर्ती युग की रस-चेतना का एक बहुत स्पष्ट रूप पाते हैं। रस की समस्या से सम्बन्धित अनेक बातों पर इनमें प्रकाश पड़ता है।

रस-स्वरूप के सम्बन्ध में इस सामग्री में निम्न श्लोक उपलब्ध होते हैं

“यथा बहुद्रव्ययुतैर्व्यजनैर्बहुभिर्युतम् ।

आस्वादयन्ति भुजाना भक्त भक्तविदो जना ॥

भावाभिनयसम्बद्धान् स्थायिभावास्तथा बुधा ।

आस्वादयन्ति मनसा तस्मान्नाट्यरसा स्मृता ॥” अ० ६, श्लो० ३२-३ ।

“योऽर्थो हृदयसवादी तस्य भावो रसोद्भवः ।

शरीर व्याप्यते तेन शुष्क काष्ठमिवाग्निना ॥” अ० ७, श्लो० ७ ।

भारत ने अपना रस-स्वरूप अपने पूर्व की इसी मान्यता के ऊपर स्थिर किया है। भारत के शब्द इन आनुवश्य श्लोकों के व्याख्यान भर है। अतः भारत-पूर्ववर्ती रस-स्वरूप तथा भारत के रस-स्वरूप को एक ही करके देखा जा सकता है। इन पूर्ववर्ती श्लोकों की व्याख्या भी भारत की दृष्टि को छोड़ किसी अन्य दृष्टि से नहीं की जा सकती। इनकी चेतना के समीप जितने भारत थे उतने परवर्ती आचार्य नहीं, इममें सन्देह नहीं किया जा सकता। अतः इन पर अलग से विचार करना आवश्यक नहीं। भारत के सम्बन्ध में निकाले गये निष्कर्ष उनके पूर्ववर्ती युग के

^१ रस-सिद्धांत की भारत-पूर्ववर्ती रूपरेखा, जन-भारता, रस-ग्रन्थ, संख्या २०१७, वर्ष ८, अंक ४ ।

विषय मे भी समान रूप मे समझे जा सकते है । जहा अन्तर या विशेषता होगी, हमे देखने का अवसर मिलेगा ।

भरत का रस-स्वरूप

आचार्य भरत ने रस का स्वरूप इन शब्दों मे निरूपित किया है

“विभावानुभावव्यभिचारिसयोगाद्रसनिष्पत्ति ।

को दृष्टान्त ? अत्राह—यथा हि नानाव्यजनौषधिद्रव्यमयोगाद् रसनिगपत्ति, तथा नानाभावोपगमाद् रसनिष्पत्ति । यथा हि गुडादिभिर्द्रव्यैर्व्यजनैरोपधिभिश्च पाउवाद्यो रसा निर्वर्त्यन्ते, तथा नानाभावोपगता अपि स्थायिनो भावा रसत्वमानुदन्तीति ।

अत्राह—रस इति क पदार्थ ? उच्यते—आस्वाद्यत्वात् ।

कथमास्वाद्यते रस ? यथा हि नानाव्यजनसस्कृतमन्न भुजाना रसानास्वादयन्ति सुमनस पुरुषा हर्षादीश्चाधिगच्छन्ति, तथा नानाभावाभिनयव्यजितान् वागगमत्त्वोपेतान् स्थायिभावानास्वादयन्ति सुमनस प्रेक्षका हर्षादीश्चाधिगच्छन्ति, तस्मान्नाट्यरमा इत्यभिव्याख्याता ।”

भरत के अनुसार विभाव, अनुभाव, व्यभिचारी भावों के साथ स्थायी भावों का संयोग होने पर रस निष्पन्न होता है । इस बात को वे पाक-रस का दृष्टान्त सामने रखकर समझाते हैं । गुडादि द्रव्यों, दधि आदि व्यजनो^१ और सोठ-इलाइची आदि ओषधियों के संयोग से भात-रोटी आदि भोज्य पदार्थों के अपने स्वाद^२ रस बन जाते हैं, इसी प्रकार विभावादिके संयोग से स्थायी भाव रस बन जाते हैं । पाक-रस के इस निदर्शन से यह भी स्पष्ट हो जाता है कि भरत का रस एक आस्वाद्य पदार्थ है, आस्वादन-कर्ता की चेतना नहीं । वे रस-पद की व्युत्पत्ति भी इसी दृष्टि से करते हैं—“रस इति क पदार्थ ?” रस इस शब्द का क्या अर्थ है ? उत्तर है —“आस्वाद्यत्वात् ।” अर्थात् रस या आस्वाद्य होने के कारण इसे ‘रस’ कहते हैं । इस प्रकार भरत के अनुसार रस शब्द की निरुक्ति हुई—“रस्यते, आस्वाद्यते इति रस ।” जिन्हें निरुक्तकार की शैली से परिचय है, वे भरत के शब्दों का मन्तव्य सहज समझ सकते हैं । इस प्रकार भरत का रस एक विषयात्मक पदार्थ है ।

१ नाट्यशास्त्र, भाग १, अध्याय ६, पृ० २७०, २८७-८ ।

० व्यजन वे, अन्तर्गत दही, दाल, शाक, पारी अर्थात् छुहारा या छुहागे की सोठ आदि जैसे पदार्थ मिये जाते हैं, जिनके संयोग से चावल-रोटी आदि भोज्य पदार्थों के निजी स्वाद और निखर जाते हैं । यहा भरत की दृष्टि में पाक-रस में भक्त या भात का उदाहरण प्रतीत होता है । उसे भ्यान में रखकर व्यजन का अर्थ दधि लिया गया है । गुड़, दही, और सोठ-इलाइची आदि को मिलाकर शिखरन बना कर उसके साथ चावलों को आज भी भारत के अनेक भागों में खाया जाता है । अभिनव ने इस शिखरन को ही दधिकारी कहा है । व्यजन शब्द के विशेष विवेचन के लिए देखिए—‘रस-गंगाधर का शास्त्रीय अध्ययन’ पृ० १०८ । आ.अ. और कर्नाटक के एक बड़े भाग में आज भी ‘व्यजन’ शब्द इसी अर्थ में प्रयुक्त होता है । वहा भोजन ‘भक्त’ चावल है, उसे अन्न माना जाता है और चावल के साथ उपयोग में लाये जाने वाले दही, दाल, साभर आदि ‘व्यजन’ । सम्भावना की जा सकती है कि उक्त मूल श्लोकों का प्रथम या तो किसी दक्षिणायन विद्वान् द्वारा हुआ था, या फिर व्यजन और अन्न शब्दों का उक्त अर्थ आज दक्षिण के कुछ प्रदेश में तो वैसा ही बना रहा, अन्यत्र देश में विरतार पा गया ।

३ यहा भरत के ‘षाडवादि’ शब्द का अर्थ ‘भोज्य पदार्थों के अपने विशिष्ट स्वाद’ लिया गया है । वैसे षाडव शब्द का अर्थ है एक गान-विशेष जिसमें छहों स्वरों का योग रहता है । मेदिनी-कोशाकार इसे रस का पर्यायवाची भी मानते हैं । शब्दकल्पद्रुम, का० ५, पृ० १६३ । विशेष के लिए देखिए—‘रस गंगाधर का शास्त्रीय अध्ययन’, प० १०८, टि० ३ ।

इस पदार्थ-रूप रस की निष्पत्ति का अर्थ भी आस्वादन नहीं, उत्पत्ति है। पाक-रस जैसे निष्पन्न अर्थात् पदार्थ रूप मे उत्पन्न होता है, वैसे ही यह रस भी उत्पन्न होता है। अपने विवेचनो मे निष्पत्ति के स्थान पर उत्पत्ति शब्द का प्रयोग भरत ने अनेकत्र खुलकर किया है।^१

यहा एक प्रश्न उठता है, भरत के इस वस्तु-रूप रस की अवस्थिति कहा है ? जब उनका रस वस्तु-रूप है, तो उसको सामाजिक मे तो माना नही जा सकता। विषय पक्ष मे उसकी तीन जगह सम्भावना की जा सकती है—अनुकार्य रामादि मे, अनुकर्ता नट मे, नाट्य मे। भरत ने यहा इस समस्या का स्पष्टीकरण नही किया, न अन्यत्र ही किन्ही स्पष्ट शब्दो मे इमे उठाया है। परन्तु उनके समस्त विवेचनो पर सामजस्यात्मक दृष्टि डालने से यही प्रतीत होता है कि वे विभावादि-व्यजित स्थायी रूप रस की अवस्थिति नाट्य मे मानते हे।^२ यहा भी वे उसे इसी दृष्टि से नाट्य-रस कहकर चलते है—“तस्मान्नाट्यरसा स्मृता।” “तस्मान्नाट्य-रसा इत्यभिव्याख्याता।”

जिस प्रकार पाक-रस समस्त भोजन मे परिव्याप्त होता है, उसी प्रकार नाट्य-रस भी समस्त नाट्य मे परिव्याप्त होता है। विभाव, अनुभाव, व्यभिचारी तीनों ही स्थायी भावो को नाट्य मे परिव्याप्त करते है। इस प्रकार विभावादि परिव्यापक या भावक तत्त्व हैं^३, स्थायी परिव्याप्य या भाव्य, और नाट्य परिव्यापन-भूमि। इस प्रकार भरत का रस एक नाटकीय भावात्मक परिस्थिति (Dramatic Emotional Situation) है, जिसका आस्वादन सामाजिक करता है और हर्षादि भावो की उपलब्धि करता है।

और, इस आस्वाद्य पदार्थ-रूप रस का आस्वादन किस प्रकार होता है, भरत अब इस प्रश्न की ओर आते है—“कथमास्वाद्यते रस ?” रस के आस्वादन को निष्पत्ति से अलग करके विवेचित करने से यह स्पष्ट हो जाता है कि भरत की निष्पत्ति अस्वादन से भिन्न है। जिस प्रकार नाना व्यजनो से संस्कृत भात-रोटी आदि पदार्थो को खाने वाले सुमनस् लोग पाक-रसो का आस्वादन करते है, और हर्षादि को प्राप्त करते है, उसी प्रकार सुमनस् प्रेक्षक भी विविध विभावादि से व्यजित या संस्कृत स्थायी भावो को जो कि उनके समक्ष वाचिक, सात्विक, आगिक अभिनयो से युक्त होकर आते है, आस्वादन करते है तथा हर्षादि की प्राप्ति करते है। भरत कहते है, रसो की इन विशिष्टताओ के कारण ही उन्हे नाट्य-रस कहा जाता है।

१ ना० शा०, अ० ६, रसों का विवेचन।

२ ‘भरत के रस कौ अवस्थिति’

‘चार मूल रस’ अभिनवभारती।

३. भरत का ‘भाव’ शब्द आज से बहुत व्यापक है। उसका प्रयोग चित्तवृत्तिरूप भावों के लिए भी हुआ है, और विभाव, अनुभाव, व्यभिचारी, सात्विक तथा रथायी सभी के लिए भी। इसी व्यापक दृष्टि के कारण भरत ने सातवें भावाध्याय में इन सभी विषयो का निरूपण किया है। ‘भाव’ को इस व्यापक अर्थ में अपनाने से ही भावाध्याय के प्रारम्भ में उन्होंने भाव का लक्षण इस प्रकार किया है

“भावा इति कस्मात् ? किं भवन्तीति भावा, किंवा भावयन्तीति भावा ? उच्यते—वाग्गणसत्त्वो-पेतात् काव्यार्थान् भावयन्तीति भावा इति। भू इति करणे धातु, तथा च भावित वासित कृत-मित्यनर्था-नरम्। लोकेपि च प्रसिद्धम्—अहो, ह्यनेन ग घेन रसेन व सर्वमेव भावितमिति। तच्च व्याप्यर्थम्।”

ना० शा० भा० १, पृ० ३४३-५। अ० ७

यहा स्पष्ट ही भावों को करणार्थक भू धातु से निष्पन्न मानकर व्याप्यर्थक माना गया है।

विशेष के लिए देखिए—‘रसगगाधर का शारत्रीय अध्ययन’, पृ० ११०-२।

भरत के इस विवेचन से हम निम्न निष्कर्षों पर पहुँचते हैं

१ भरत का रस नाट्य-रस है, अर्थात् नाट्य में परिख्याप्त है। वह एक नाटकीय भावात्मक परिस्थिति (Emotional Situation) है। इस प्रकार रस एक आम्वाद्य पदार्थ है। उसकी स्थिति विषय-रूप है।

२ विभाव, अनुभाव, व्यभिचारियों के साथ संयुक्त होकर अर्थात् इनमें मस्कुन या व्यजित होकर स्थायी भाव ही रस बन जाते हैं। रस विभावादि सामग्री द्वारा नाट्य में परिख्याप्त स्थायी भाव है। यही रस-निष्पत्ति है, जो कि उत्पत्ति का पर्याय है।

३ प्रसन्नमन सामाजिक इन नाट्य-रसों का आम्वादन करता है, और हर्षादि की उपलब्धि करता है। रस और आनन्द पर्यायवाची नहीं, आनन्द रसाम्वादन का फल है।

४ भरत के अनुसार प्रेक्षक सुमनस् होता चाहिए। शोक-क्लान्त व्यक्ति न तो पाकर-रस के आम्वादन से हर्ष पा सकता है, न ही नाट्य-रस के से।

५ नाट्य-रसों के आम्वादन से केवल हर्ष की ही प्राप्ति नहीं होती। भरत 'हर्षादि' की प्राप्ति कहते हैं। इसका अर्थ है वे यह मानते हैं कि नाट्य में प्रेक्षक को यथाप्रसंग हर्ष-शोक की विविध अनुभूतियाँ होती हैं, किन्तु उनमें प्रधानता हर्ष की होती है।

६ प्रेक्षक के आम्वादन का विश्लेषण करते हुए भरत ने किसी प्रकार की दार्शनिक सहायता नहीं ली। आनुवश्य श्लोकों में कहा गया है—“आम्वादयन्ति मनसा” कुशल प्रेक्षक स्थायि-भावों को मन से अर्थात् मानसेन्द्रिय से आम्वादित करते हैं। यह बात भी बड़े सामान्य ढंग से कही गयी है, किसी दर्शन का सहारा लेकर नहीं।

संक्षेप में, भरत-पूर्ववर्ती आचार्यों तथा भरत के रस का स्वरूप है—विभाव, अनुभाव, व्यभिचारियों के द्वारा नाट्य में परिख्याप्त स्थायी भाव। प्रेक्षक इसी नाट्य-परिख्याप्त रस का आम्वादन करता हुआ हर्षादि पाता है। सामाजिक के आम्वादन की दृष्टि से यह रस नाट्य-निष्ठ होने के कारण विषय-रूप या पदार्थ-रूप है। भरत और उनके युग ने इस रस और उसके आम्वादन की व्याख्या में किसी दर्शन का सहारा नहीं लिया। उनका निरूपण सर्वथा दर्शन-निरपेक्ष रहा।

अलंकारवादी आचार्य

रस के इतिहास में भरत से कुछ आगे बढ़ने पर हमें कुछ अलंकारवादी आचार्यों के दर्शन होते हैं, जिनमें भामह, दण्डी, उद्भट और रुद्रट के नाम प्रमुख हैं। इन आचार्यों की रस-चेतना में पर्याप्त अन्तर है, तथापि कुछ बात समान भी है। ये आचार्य रस को प्रमुखतया पद्य काव्य के सन्दर्भ में देखते हैं, उसे अलंकार-रूति-गुण आदि के साथ मिलाकर समझना चाहते हैं, तथा किसी दर्शन का उपयोग भी आवश्यक नहीं समझते। ये लोग अपने युग की चेतना तथा भरत की मान्यताओं से विभिन्न रूपों में प्रभावित हुए हैं। हम यहाँ उनकी दृष्टि से रस का स्वरूप समझने का प्रयास करेंगे।

भामह

भामह रस को अलंकार-चास्त्व में अन्तर्भूत करते हुए 'रसवदलंकार' कहते हैं। वे केवल विभाव-विधान में ही रस मानते प्रतीत होते हैं। उन्होंने रसवद् का स्वरूप इस प्रकार दिखाया है

“रसवद् दशितस्पष्टशृगारादिरसोदयम् ।
देवी ममागमद् धर्ममस्करिण्यतिरोहिता ॥”

भामह के अनुसार रसवदलकार वहा होता है जहा शृगारादि रसो की स्पष्ट रूप मे उत्पत्ति दिखायी पडती हे । उदाहरण है—धर्मवेष को धारण किये हुए देवी अनिरोहित अर्थात् बिना किमी पर्दे आदि के उपस्थित हुई ।

भामह के इस उदाहरण मे न कोई आश्रय हे, न कोई सचारी, न कोई उद्दीपन, और न किसी अनुभाव की योजना । देवी के रूप मे केवल विभाव का उल्लेख भर है, और इसी के आधार पर भामह यहा शृगार रसवद् मानते है ।

भामह का यह दृष्टिकोण भरत-विरोधी हे । भामह केवल विभाव-विधान मे रस मानते हे, जबकि भरत विभाव, अनुभाव, व्यभिचारी सबको अपेक्षित समझते है । भामह सम्भवत उस वर्ग से सम्बन्ध रखते है जो अभिनव और पण्डितराज के उल्लेखो के अनुसार केवल विभाव-विधान मे ही रस-निष्पत्ति मानता है ।^१ पण्डितराज इस वर्ग को भरत-विरोधी मानते है ।^२ भामह स्पष्ट रसोदय की मान्यता सामने रखकर अपने युग के अनुरूप उत्पत्तिवाद का ही समर्थन करते है । वे ध्वनिवाद की स्थापनाओ से अपरिचित है । रस को वे इसीलिए स्पष्ट-दशित कह सके है । भामह ने सहृदय की अनुभूति मे सम्बन्धित समस्याओ का स्पर्श नही किया, अत उन्हे किसी दर्शन का सहारा इस विषय मे लेना आवश्यक नही हुआ ।

दण्डी

दण्डी भी भामह के समान ही रस को रसवदलकार के अन्तर्गत रखते है, किन्तु वे भरत-विरोधी नही, अपितु भरत के समान ही विभाव-अनुभाव-व्यभिचारी की समग्रता मे रस परिपोष मानते हे । उनकी रस-चेतना भामह से बहुत जागरूक है । वे आचार्य ही नही, एक रस-सिद्ध कवि भी थे । अत जो उदाहरण रसवद् के उन्होने दिये है उन्हे आज भी ध्वनिवाद की दृष्टि से भी व्यजना-परक रस के उदाहरण कहा जा सकता हे । किन्तु दण्डी की आचार्य-चेतना यहू नही जाननी कि उनके उदाहरणो मे ध्वनि भी है ।

दण्डी के अनुसार काव्य के दो मार्ग हे—वैदर्भ और गौड । इनमे प्रथम इष्ट है । वैदर्भ मार्ग मे श्लेष, प्रसाद, समता आदि दस गुण उसके प्राणरूप है । इनमे मधुर गुण का सम्बन्ध रस से है । वे काव्य मे रस की महत्ता से पूर्ण परिचित है ।^३

दण्डी ने रस का लक्षण तो नही किया किन्तु सभी रसो के काव्यात्मक उदाहरण प्रस्तुत करके उनका विश्लेषण करते हुए यह दिखाया हे कि विभाव-अनुभाव-व्यभिचारी सामग्री के द्वारा परिपुष्ट होकर स्थायी रत्यादि भाव ही शृगारादि रसो के रूप मे परिणत होते है ।^४ इस प्रकार दण्डी भी रस के उत्पत्तिवाद को मानते है । भरत ने जिस प्रकार रस को नाट्य-निष्ठ माना

१. “अन्ये तु शुद्ध विभाव रसमाहु ” नव्यालोकलोचन, पृ० १८६ ।

“भाव्यमानो विभाव एव रस इत्यन्ये ।” रसग०, पृ० २८ ।

२. “तदेव पर्यवसितरिच्छु मतेषु सूत्रविरोध ” रसग०, पृ० २८ ।

३. काव्यादर्श ' १ । श्लो० ४०-२, ५१ ।

४. वही . २ । श्लो० २८०-७ । २८२ तथा २८५ ।

उसी प्रकार दण्डी उसे काव्य-निष्ठ समझते हैं। काव्य-वचनो को उन्होंने स्पष्ट ही 'रसवद्' कहा है,^१ और उनके वे कथन औपचारिक नहीं हैं।

अभिनवगुप्त ने लोल्लट तथा दण्डी को एक ही वर्ग में दिखाया है। उनका कहना है कि जिस प्रकार लोल्लट विभाव-अनुभाव-व्यभिचारी सामग्री से परिपुष्ट स्थायी भाव को रस कहते हैं, उसी प्रकार दण्डी भी सामग्री-परिपुष्ट स्थायी को रस कहते हैं।

“चिरन्तनाना चायमेव पक्ष । तथाहि दण्डिना स्वालकारलक्षणेऽभ्यधायिरति श्रुगारता गता, रूपबाहुल्ययोगेनेति, इत्यारुह्य परा कोटि कोपो रौद्रात्मना गत उन्यादि च ।”^२

इस प्रकार विभावादि से परिपुष्ट स्थायी को रस कहने में दण्डी और लोल्लट दोनों समान हैं। किन्तु अभिनव ने इस साम्य को दिखाकर इनके अन्तर का उल्लेख नहीं किया। जहाँ तक उत्पत्तिवाद का सम्बन्ध है—भरत, भामह, दण्डी, लोल्लट सभी रसोत्पत्ति मानते हैं। भरत, दण्डी, लोल्लट तीनों सामग्री की समग्रता में उपचयवाद स्वीकार करते हैं। किन्तु भरत का उपचित रस नाट्य-निष्ठ है, दण्डी का काव्य-निष्ठ, लोल्लट का अनुकार्य-निष्ठ। अवस्थिति की दृष्टि से तीनों के दृष्टिकोण में अन्तर है। दण्डी की प्रेरणा के स्रोत भरत हैं। वे भरत के सिद्धान्त को ही नाट्य की अपेक्षा पठ्य काव्य में लागू करके चलते हैं।

इस प्रकार दण्डी के अनुसार विभाव-अनुभाव-व्यभिचारी से परिपुष्ट हुए काव्य-निष्ठ स्थायी भाव ही रस हैं। ये रसवदलकार में आते हैं। सामाजिक की अनुभूति की समस्या दण्डी ने भी नहीं उठायी। उन्होंने भी अपनी किसी रस-सम्बन्धित मान्यता की व्याख्या के लिए कहीं किसी दर्शन का प्रयोग नहीं किया। दण्डी का रस भी भरत के समान ही वस्तु-रूप है।

उद्भट

उद्भट ने रस का स्वरूप इस प्रकार निर्धारित किया है

“रसवद् दशितस्पष्टश्रुगारादिरसोदयम् ।

स्वशब्दस्थायिसचारिविभावाभिनयास्पदम् ।”^३

इस लक्षण का पूर्वार्ध भामह से लिया हुआ है। उद्भट भामह और दण्डी के समान ही रस को रसवदलकार कहते हैं तथा रसोत्पत्ति मानते हैं। किन्तु जहाँ भामह ने केवल विभाव-विधान में रसोदय माना था, उद्भट रसोदय के लिए पाँच बातें सामने रखते हैं

- | | |
|-------------------------------------|--------------------------|
| १ स्वशब्द से रस का अभिधान । | २ स्थायी भाव का निरूपण । |
| ३ सचारी भावों का विधान । | ४ विभावों का विधान । |
| ५ अभिनय अर्थात् अनुभावों की योजना । | |

इस प्रकार भामह के काव्य-परक दृष्टिकोण को अपनाकर उद्भट काव्य में रसोदय के लिए भरत की सामग्री को स्थान देते हैं। वे अभिधावादी दृष्टिकोण से अधिक प्रभावित होकर स्वशब्दाभिधान में भी रसोदय की सम्भावना समझते हैं। भामह का व्यक्तित्व तथा भरत का व्यक्तित्व दोनों ही उद्भट को प्रभावित करते हैं। उद्भट ने एक ओर नाट्यशास्त्र पर टीका लिखी थी, दूसरी ओर भामह के काव्यालकार पर 'भामहविवरण'। उद्भट के रस-स्वरूप में

१ काव्यादर्श २। श्लो० २८२-२८५। “रसवत् गिरामासा ” “तदिदं रसवद् च。”।

२ अभिनवभारती, भा० १, पृ० २७४।

३ काव्यालकारसंग्रह उद्भट अ० ४।४।

इसीलिए भरत और भामह का प्रभाव अपने युग की सापेक्षता मे प्रकट हुआ है। उन्होंने भी किसी दर्शन को नहीं अपनाया।

वामन

वामन ने रस के प्रश्न को स्थान-निर्धारण की दृष्टि से ही उठाया है, स्वरूप-विवेचन के विषय मे वे मौन है। किमी दर्शन के प्रयोग का अवसर वामन के सामने नहीं आया।

दण्डी ने रसो का सम्बन्ध वैदर्भ मार्ग के प्राण-भूत गुणो के साथ स्थापित तो किया था, किन्तु उन्होंने उन्हे अलकार क्षेत्र से बाहर नहीं निकाला था। दण्डी ने रसो को रसवदलकार ही कहा था। वामन ने इस मान्यता मे परिष्कार किया। उन्होंने ऐसी रीति को काव्य की आत्मा कहा जो विभिन्न गुणो से विशिष्ट थी। और, इन्ही गुणो मे से एक 'कान्ति' नामक गुण से रसो का सम्बन्ध जोड़ा।^१ यद्यपि वामन काव्य मे दीप्तरसता की बात करते है, किन्तु उन्होंने अपने विवेचन मे केवल एक शृंगार का उदाहरण देकर प्रसंग को चलता कर दिया है। इससे उनकी रस-विषयक उपेक्षा परिलक्षित होती है। इसी उपेक्षा के कारण वे अन्य अलकारवादियो के साथ एक वर्ग मे रखे जाते हैं।

रुद्रट

जहा तक रस-विवेचन के विस्तार का प्रश्न है, रुद्रट ने सभी अलकारवादी आचार्यों की अपेक्षा रस-विषय का विस्तृत विवेचन किया है। रस के भेदो-प्रभेदो, उसके नायक-नायिका-भेदादि की विस्तार से चर्चा की है। रस-संख्या के विषय मे उन्होंने भरत-मान्य आठ रसो के साथ शान्त और प्रेयान् को भी रस माना है। साथ ही वे यह भी प्रतिपादित करते है कि न केवल स्थायी भाव ही, अपितु विभावादि सामग्री से परिपुष्ट होकर निर्वेदादि व्यभिचारी भाव भी रस-कोटि तक पहुच जाते है, अत वे सभी रस है।^२

रस के स्वरूप के विषय मे रुद्रट का कोई उल्लेखनीय दृष्टिकोण सामने नहीं आता। सामान्यत वे भरत का ही अनुगमन करते है। जैसे भरत ने रस्यमानता के आधार पर रसो को रस कहा है, वैसे ही रुद्रट ने भी माना है।^३ भरत के समान ही रुद्रट विभिन्न रसो मे विभाव-अनुभाव-व्यभिचारी की समग्रता अपेक्षित समझते है। रुद्रट रस को अलकार-क्षेत्र से अलग करके देखते है। वे उसे रसवदलकार कहकर नहीं चलते। उनके विवेचन मे सर्वाधिक विस्तार शृंगार को ही मिला है।

रुद्रट का रस भी पाक-रस के समान काव्य-निष्ठ होता हुआ वस्तु-रूप है।^४ कवि रसो को विभावादि सामग्री का विभाग करके अपने काव्य मे सनिविष्ट कर सकता है।^५ सामाजिक की अनुभूति की समस्या को रुद्रट ने भी नहीं उठाया, और न ही किसी दर्शन का सहारा

१. वामन काव्यालकारसूत्र ३।२।१, ३।२।

२. काव्यालकार रुद्रट अ० १२ श्लो० ३४।

३. "रसनाद्रसत्वमेतेषा भधु।दीनामिबोक्तमाचार्यै ।

निर्वेदादिष्वपि तन्निकासमरतीति तेषि रसा ।" वही १२।४।

४. वही . १२।४।

५. "यते रसा रसदत्तो रमयन्ति धुसः सम्यग् विभज्य रचितार्चतुरेण चारु ।

यरमादिमाननधिगम्य न सर्वरम्य काव्य विधातुमलमत्र तदाद्रियेत ।" वही १५।२१।

लिया है।

समीक्षा इस प्रकार हम देखते हैं कि भग्न-पूर्ववर्ती आचार्यों तथा भग्न के समान ही इन अलंकारवादी आचार्यों का रस भी वस्तु-रूप रहता है। अन्तर केवल इतना ही है कि भरतादि आचार्य उसे नाट्य-निगूँठ सोचते हैं, ये आचार्य काव्य-निगूँठ। इस दृष्टिकोण को, जो कि उम युग का प्रचलित दृष्टिकोण था, रुद्रभट्ट ने अपने शृंगारतिलक में बड़े ही स्पष्ट शब्दों में व्यक्त किया है

“प्रायो नाट्य प्रति प्रोक्ता भग्नार्थ रमस्थिति ।

यथामति मयाप्येषा कान्य प्रति निगूँठने ॥”^१

“भरतादि आचार्यों ने रम की स्थिति प्रायः नाट्य-निगूँठ बनायी है।

मैं यथामति उम रमस्थिति को कान्य-निगूँठ रूप में प्रस्तुत कर रहा हूँ।”

अलंकारवादी आचार्यों ने रस के आस्वादन का प्रश्न नहीं उठाया। यदि भग्न के शब्दों को अपना ले तो कह सकते हैं कि वे काव्य-रम की निर्गति तक भीमिन रह, उगके आस्वादन की समझा की ओर नहीं गये। इसका स्वाभाविक परिणाम यह हुआ कि उन्हें किसी दर्शन की सहायता आवश्यक नहीं हुई।

इन सभी आचार्यों में प्रायः उत्पत्तिवादी दृष्टिकोण की प्रधानता रही जो भग्न के पहले से चला आ रहा था। भामह को छोड़ अन्य सभी आचार्य विभावादि सामग्री की समझना से परिपुष्ट स्थायी भाव को रस मानते रहे, और उसे नाट्य-निगूँठ या काव्य-निगूँठ स्वीकार करने रहे। पाक-रस इस युग का निदर्शन रहा।

अब तक हमने रस के दर्शन-निरपेक्ष विचारकों की दृष्टि में रम का स्वरूप समझा है। अब हम उन आचार्यों की ओर आते हैं जिन्होंने इस समस्या को कुछ दार्शनिक सम्पन्न में मूलज्ञाने का प्रयास किया है।

दर्शन-सापेक्ष रम-निरूपण

रस के प्रश्न में दर्शन के उपयोग की आवश्यकता अलंकारवादी आचार्यों को नहीं हुई। कारण हम देख चुके हैं कि उन्होंने सामाजिक के आस्वादन का प्रश्न नहीं उठाया। किन्तु भग्न के टीकाकारों को नाट्यशास्त्र के आस्वादन-सम्बन्धी स्थल की व्याख्या के अवसर पर यह आवश्यक था कि वे उसके लिए कुछ दार्शनिक हल ढूँढते। किन्तु पारम्भिक अवस्था में दर्शन का प्रवेश सामाजिक के आस्वादन के प्रश्न को लेकर नहीं हुआ, अपितु रम की निर्गति की व्याख्या को लेकर अर्थात् रम कैसे बनता है, इस प्रश्न को लेकर ही हुआ।

रस की समस्या में कुछ भी दर्शन का सम्पर्क लाने वालों में पहला नाम लोल्लट का आता है। सम्भव है, उद्भट ने नाट्यशास्त्र की टीका करने समय उम और प्रयास नहीं किया। अभिनवगुप्त ने ध्वन्यालोक-लोचन में तो रस के प्रसंग में अनेक मत एवं दृष्टिकोणों का उल्लेख किया है, किन्तु अभिनवभारती में केवल पाँच मतों को ही चुना है। इनमें लोल्लट, शकुन, एक साध्यवादी, तथा भट्ट नायक—इन चार का ही चुनाव हुआ है। सम्भवतः अभिनव ने इन चार को इसलिए छाटा है कि इनमें कुछ दार्शनिक विवेचन आता है। दर्शन-निरपेक्ष विवेचनों को उन्होंने यहाँ नहीं लिया।

१ शृंगारतिलक रुद्रभट्ट १५, ६। ‘दीपिके’ज ऑफ रम दृष्टि दर्शन’, पृ० ३० डि०।

लोल्लट

लोल्लट का नाम नाट्यशास्त्र के टीकाकारों में आता है, पर आज उनकी टीका उपलब्ध नहीं। उनका रस-सम्बन्धी दृष्टिकोण अभिनव ने तथा मम्मट ने दृष्टिभेद से स्वल्प अन्तर के साथ प्रस्तुत किया है। अभिनवभारता में लोल्लट का मत इन शब्दों में प्रस्तुत किया गया है

“विभावादिभिः सयोगोऽर्थात् स्थायिनस्ततो रसनिष्पत्तिः ।

तत्र विभावश्चित्तवृत्तेः स्थाय्यात्मिकाया उत्पत्तौ कारणम् । अनुभावाश्च न रसजन्या भवन्ति विवक्षिताः । तेषां रसकारणत्वेन गणनानर्हत्वात् । अपितु भावानामेव येऽनुभावाः । व्यभिचारिणश्च चित्तवृत्त्यात्मकत्वात् यद्यपि न सहभाविनः स्थायिनाः, तथापि वासनात्मतेह तस्य विवक्षिताः । दृष्टान्तेऽपि व्यजनादिमध्ये कस्यचिद्वासनात्मकता स्थायिवत्, अन्यस्योद्भूतता व्यभिचारिवत् ।

तेन स्थाय्येव विभावानुभावादिभिरुपचितो रसः, रथायी भावस्त्वनुपचितः । स चोभयोरपि, अनुकार्येऽनुकर्तार्यपि चानुसन्धानबलात्”^१

लोल्लट के अनुसार अनुकार्य रामादि के रत्यादि स्थायी भाव ही विभाव-अनुभाव-व्यभिचारी से उपचित या पुष्ट होकर रस बन जाते हैं। इस प्रकार उनका रस अनुकार्य-निष्ठ है।

रस की व्याख्या में लोल्लट का यही योग-दान है। अब तक रस की अवस्थिति भरतादि आचार्यों ने नाट्य-निष्ठ मानी थी, अलंकारवादियों ने काव्य-निष्ठ। लोल्लट ने उसे अनुकार्य-निष्ठ कहा। अब तक रस पाक-रस के समान एक पदार्थ था, किन्ती की अनुभूति या चेतना न था। सामाजिक की अनुभूति की दृष्टि से वह एक विषय था। किन्तु लोल्लट के हाथों में आकर वह केवल पदार्थ न रह गया, रामादि अनुकार्य पात्रों की चेतना के रूप में प्रस्तुत किया गया। यद्यपि सामाजिक की अनुभूति की दृष्टि से वह अभी भी ‘विषय’ ही रहा, ‘विषयी’ नहीं बना। फिर भी लोल्लट द्वारा उसकी पदार्थ-मात्रता छुड़ा कर उसे चेतना-रूपता प्रदान की गयी।

लोल्लट ने रस का विश्लेषण बिलकुल लौकिक भावोदय के रूप में किया। उन्होंने अनुकार्य रामादि में रत्यादि भावों की दो स्थितियाँ मानी। एक वासना रूप में सुप्त एवं अनुपचित, दूसरी कारण-सामग्री द्वारा उभारी हुई उपचित। पहली को उन्होंने स्थायी भाव कहा, दूसरी को रस। इस प्रकार उनके अनुसार लौकिक रामादि अनुकार्य व्यक्तियों के उद्बुद्ध या उपचित रत्यादि भाव ही ‘रस’ हैं।

लोल्लट यह भी प्रतिपादित करते हैं कि यह उद्बुद्ध भावों की स्थिति, जिसे ‘रस’ कहा गया है, अनुकार्य रामादि में तो होती ही है, अनुकर्ता नट में भी होती है। “अनुकर्तार्यपि चानुसन्धानबलात्” कहकर वह यह बताना चाहते हैं कि नट जिस समय अभिनय करता है, वह नटी को सीतादि के रूप में ग्रहण करता है, स्वयं को रामादि के रूप में, और इस प्रकार के अनुसन्धान से उसका अपना स्थायी भाव जो कि अब तक वासना-रूप में सुप्त पड़ा था, उद्बुद्ध

१. अभिनवभारती, भा० १, पृ० २७२ ।

पाठ—अपितु भावानामेव । (ते) येऽनुभावा व्यभिचारिणश्च

तथापि वासनात्मतेह तस्य विवक्षिताः ।

स्थायी भावस्त्वनुपचितः ।

(मुख्यया वृत्त्या गमादौ) अनुकार्ये

हो जाता है। उद्बुद्ध भाव-स्थिति ही तो रस है। अतः अनुसन्धान के सहारे रस नट में भी होता है।

लोल्लट नट में भी अनुसन्धान के सहारे रस की अवस्थिति मानते हैं, यह तथ्य मम्मट के शब्दों से उभर कर नहीं आता। वे लोल्लट के मत को इस रूप में प्रतिपादित करते हैं

“ रत्यादिको भावो उपचितो मुख्यया वृत्त्या रामादावनुकाय तद्रूपानु-
सन्धानान्तर्केऽपि प्रतीयमानो रस ।”^१

“विभावादि से उपचित स्थायी भाव रस है। यह मुख्यतया रामादि अनुकार्यों में अवस्थित होता है। नट को रामादि रूप में समझने के कारण सामाजिक को वह नट में भी प्रतीत होता है।”

मम्मट के इन शब्दों में अनुसन्धान का कर्ता सामाजिक है। अभिनवभारती के उल्लेख में अनुसन्धान का कर्ता नट है। अभिनव का उल्लेख सामाजिक की प्रतीति के प्रति मौन है। लोल्लट का नट के सम्बन्ध में। कारण है, मम्मट ने लोल्लट के मत को सामाजिक की प्रतीति की दृष्टि से अपने शब्दों में ढाल कर प्रस्तुत किया है।

किन्तु लोल्लट स्पष्टतः यह स्वीकार करते हैं कि रस नट में भी हो सकता है। उनका तर्क है कि नट में भी वासनात्मतया रत्यादि भाव होते हैं। अनुसन्धान के सहारे वे ही उद्बुद्ध हो जाते हैं, फिर नट में रस-भाव की स्थिति क्यों न स्वीकार की जाए? जो लोग नट में रस की स्थिति नहीं मानते उनके प्रमुख तर्क है कि यदि नट में रस-भाव का सम्बन्ध माना जाएगा तो मरणादि के प्रसंग में नट में वास्तविक मरणादि होने चाहिए, दूसरे भावाविष्ट होने के कारण वह संगीत की लय आदि का अनुसरण भी नहीं कर सकेगा। ऐसे लोगों को उत्तर देते हुए लोल्लट ने कहा है कि जब नट में वासना का आवेश है तो उसमें रस-भाव भी हो सकते हैं। रही लयानुसरण की बात, तो समूचे अभिनय की ऐसी सम बंध जाती है कि भाव में डूबकर भी नट लयादि का अनुसरण अक्षुण्ण रूप में करता चला जाता है

“रसभावानामपि वासनावेशवशेन नटे सम्भवात्, अनुबन्धिवलाच्च लयाशनु-
सरणात् .”^२

इस उल्लेख से स्पष्ट है कि लोल्लट नट में भी भाव और रस की स्थिति स्वीकार करते हैं। अतः उनकी दृष्टि से अनुसन्धान के बल से नट में भी रस होता है, यही निरकार्य निकलता है। किन्तु इस रस को वे अनुसन्धान-जन्य होने के कारण अमुख्य कहना चाहते हैं, अनुकार्य रामादि के भावोद्बोध को ही वास्तविक या मुख्य रस मानते हैं।

अनुकार्य के वासना-रूप स्थायी को उद्बुद्ध होने के लिए कुछ उद्बोधक कारण-सामग्री चाहिए। यह सामग्री है विभाव, अनुभाव, व्यभिचारी भाव। इन तीनों के सम्बन्ध में लोल्लट कुछ टिप्पणियाँ प्रस्तुत करते हैं।

विभावों के सम्बन्ध में उनका कथन है कि ये वासनारूप स्थायी की उत्पत्ति के कारण होते हैं। कारण-शब्द के साथ किसी पारिभाषिक शब्द उपादान, सहकारी, निमित्त आदि का प्रयोग नहीं किया गया।

अनुभावों के विषय में उनका दृष्टिकोण विशेषतः उल्लेखनीय है। वे दो स्थान पर

१ काव्यप्रकाश, पृ० ८७, ८०४।

२ अभिनवभारती, भा० १, पृ० २६४।

अनुभावो की सम्भावना करते हैं—एक तो आश्रय पात्र रामादि मे, दूसरे विभाव पात्र सीतादि मे । राम के रस मे राम के ही अनुभाव कारण कैसे बन सकते हैं ? अत वे सीतादि विभावो के अनुभावो को ही रस-सूत्र के अन्तर्गत रस की कारण-सामग्री मे लेने की बात कहते हैं—
“अनुभावाश्च न रसजन्या अत्र विवक्षिता, तेषा रसकारणत्वेन गणनानर्हत्वात् । अपितु भावानामेव येऽनुभावा ।” यहा भाव शब्द विभावो के लिए ही आया है । भरतादि प्राचीन आचार्यों ने भाव शब्द को चित्तवृत्ति-रूप अर्थ से अलग विभाव-अनुभाव-व्यभिचारी-सात्विक-स्थायी के लिए भी प्रयुक्त किया है । लोल्लट का ‘भाव’ शब्द भी यहा उसी व्यापकता के आधार पर है ।

व्यभिचारियो के सम्बन्ध मे आकर एक प्रश्न उठाया गया है, जिसमे कुछ दार्शनिक ढग की सी चर्चा है । कहा गया है, जब व्यभिचारी भाव भी चित्तवृत्ति-रूप है, और स्थायी भाव भी चित्तवृत्ति-रूप है, तो व्यभिचारियो द्वारा स्थायी भावो का परिपोष कैसे बन सकता है ? एक काल मे एक चित्तवृत्ति दूसरे का पोषण कैसे कर सकती है ? इस शका का आधार न्याय-दर्शन की यह मान्यता है कि मन एक विशिष्ट क्षण मे किसी एक रूप को ही अपना सकता है

“युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिर्मनसो लिङ्गम्”^१

मन का यह स्वभाव है कि वह एक साथ दो ज्ञान नही कर सकता । इसका अर्थ है कि दो चित्तवृत्तिया एक साथ नही रह सकती । तब यह कैसे कहा जा सकता है कि व्यभिचारी चित्तवृत्तियां स्थायी वृत्तियो को पुष्ट करके रस बना देती है ? इसका समाधान लोल्लट की ओर से यह दिया गया है कि हम स्थायी भाव को वासना रूप मे मानते हैं, व्यभिचारियो को उद्भूत रूप मे । योगदर्शन की मान्यता है कि वासना रूप मे अनेक भाव चित्त मे अवस्थित पडे रहते हैं, समय आने पर सहायक सामग्री की सहायता से उद्बुद्ध हो जाते हैं ।^२ तो जिस क्षण मे व्यभिचारी वृत्ति उदित होती है, स्थायी वृत्ति वासना रूप मे अन्तर्निहित रहती है । पीछे वह अन्य क्षण मे उद्भूत रूप मे उभर कर आती है, तब रस कहलाती है । लोल्लट इस बात को भरत के पाक-रस के निदर्शन मे भी दिखाते हैं । पाक-रस की निष्पत्ति मे गुड-दही-सौंठ-इलाइची आदि से बने शिखरन आदि व्यजन का स्वाद उभरा रहता है, रोटी-चावल आदि अन्न का स्वाद दबा रहता है । इस प्रकार किसी का स्वाद स्थायी के समान वासनात्मतया दबा, तो किसी का व्यभिचारियो के समान उद्भूत रहता है । फलत व्यभिचारियो के द्वारा स्थायी चित्तवृत्तियो के परिपोष मानने मे कोई सैद्धान्तिक बाधा नही ।

कुल मिलाकर लोल्लट के विवेचन मे निम्न बातें ऐसी आती हैं जिनका किसी दर्शन से सम्बन्ध माना जा सकता है

१ “विभावश्चित्तवृत्ते स्थाय्यात्मिकाया उत्पत्तौ कारणम् ।”

—स्थायी भावो को चित्तवृत्ति-रूप मानना, तथा विभावो के साथ उनका कारण-कार्य सम्बन्ध जोडना ।

२. “अनुभावाश्च न रसजन्या अत्र विवक्षिता, तेषा रसकारणत्वेन गणनानर्हत्वात् ।”

—अनुभावो और रस के बीच कारण-कार्य सम्बन्ध जोडते हुए ‘जन्य’ तथा ‘कारण’ शब्दो का प्रयोग ।

१ न्यायसूत्र, १।१।१६ ।

२. “तासामनादिव चाशिषो निःशब्दात्” यो० सू० ४।१० । “अनादिवासनानुबिद्ध चित्त निर्मित्त-वशात्काश्चिदेव वासना प्रतिलभ्ये पुरुषस्य भोगायोपावर्तत इति ।” न्या० भा० ।

३ “व्यभिचारिणश्च चित्तवृत्त्यात्मकत्वात् यद्यपि न सहभाविन स्थायिना, तथापि वासनात्मतेह तस्य विवक्षिता ।”

—व्यभिचारियो को चित्तवृत्तिरूप मानना ।

—दो चित्तवृत्तियो की युगपद् अवस्थिति पर आपत्ति स्वीकार करना ।

—वासना-रूप तथा उद्भूत-रूप में दो चित्तवृत्तियो की युगपद् अवस्थिति सम्भव मानना ।

४ “स चोभयोरपि, अनुकार्येनुकर्तर्यपि चानुसन्धानबलात् ।”

—अनुसन्धान का उपयोग ।

ये ही वे स्थल हैं जिनमें लोल्लट ने कतिपय दार्शनिक मान्यताओं का सहारा लिया है । किन्तु इनके आधार पर यह निर्धारित करना कि लोल्लट अभुक्त दर्शन के अनुयायी थे, मवथा भ्रमात्मक होगा । स्थायी तथा सचारी भावों को चित्तवृत्ति-रूप मानना लगभग सभी दर्शनों के लिए सामान्य बात है । ‘कारण’, ‘कार्य’, ‘जन्य’ आदि शब्दों का प्रयोग भी विभिन्न दर्शनों में समान मिलता है । ‘अनुसन्धान’ शब्द का प्रयोग भी विभिन्न दार्शनिकों ने किया है । स्वयं अभिनव को यह शब्द बड़ा प्रिय है । अतः उसके आधार पर भी कुछ कहना कठिन है । इस प्रकार किन्हीं विशिष्ट शब्दों के प्रयोग के आधार पर लोल्लट की दार्शनिक आधार-भूमि निर्धारित नहीं हो सकती ।

व्यभिचारियों के सम्बन्ध में न्याय की मान्यता के आधार पर उठायी आपत्ति को देखते हुए लोल्लट का झुकाव न्याय-दर्शन की ओर कहा जा सकता है । इस धारणा को बनाने में उनके द्वारा कारण-कार्य के सम्बन्धों की दृष्टि से विभावादि सामग्री और रस के बीच किया गया विचार और जन्य, कारण आदि शब्दों का प्रयोग भी सहायक हो सकता है । किन्तु न्याय की दृष्टि से उठायी गयी आपत्ति का उत्तर ठीक नैयायिक पदावली में नहीं दिया गया । वासना-सम्बन्धी मान्यता प्रमुखतया योग-दर्शन की है । यों तो यही बात न्याय-दर्शन में लगभग स्वीकार करता है । वह भी सस्कार रूप में अन्य वृत्तियों की सम्भावना में स्वीकार करता है । किन्तु उसका प्रचलित शब्द ‘सस्कार’ है, इस विषय में ‘वासना’ नहीं । फिर न्याय के सहारे से किया आक्षेप पूर्वपक्ष में पड़ जाता है ।

इस प्रकार यदि वासना और सस्कार शब्दों की ओर भेदक दृष्टि न डाली जाय तो कहा जा सकता है कि लोल्लट ने न्याय और योग-दर्शन की स्थापनाओं का उपयोग किया है । फिर भी निर्णयात्मक रूप में कुछ कहना कठिन है । बस, इतना ही कहा जा सकता है कि वे वैदिक दर्शन के ही अनुयायी थे । कभी-कभी उन्हें मीमांसक कहा जाता है । किन्तु उनके रस-विवेचन में मीमांसा का कोई साक्षात् या असाक्षात् प्रयोग दिखायी नहीं पड़ता ।

लोल्लट की दार्शनिक दृष्टि को किसी विशेष दर्शन के साथ आवद्ध न किये जा सकने के कारण उनके मत को किसी दर्शन-विशेष के अन्तर्गत न रखना ही उचित है । वस्तुतः लोल्लट ने जो भी दर्शन का उपयोग किया है, लौकिक भाव के उद्बोधन से सम्बन्ध रखता है । सामाजिक की अनुभूति के सम्बन्ध में यदि उन्होंने किसी दर्शन का सहारा लिया होता तो उसका रस से सीधा सम्बन्ध होता । अतः उनका रस-मत भी दर्शन-शून्य ही है । तथापि उसके विवेचन में कुछ दार्शनिक चर्चा आ जाने के कारण उसे दर्शन-निरपेक्ष वर्ग में भी नहीं रखा जा सकता ।

इस प्रकार लोल्लट हमारे सामने रस की समस्या के समाधान में दर्शन का प्रवेश कराने वाले प्रथम आचार्य के रूप में आते हैं, भले ही उनकी दार्शनिक चर्चा बड़ी हल्की हो, और

उसका अनुभूति से सीधा सम्बन्ध न हो।

सक्षेप में लोल्लट के अनुसार अनुकार्य के वासना-रूप स्थायी भावों का विभाव-अनुभाव-व्यभिचारी सामग्री द्वारा परिपुष्ट होते हुए उपचित हो जाना ही रस है। यह रस मुख्यतया अनुकार्य-निष्ठ है, अमुक्तया अनुकर्तृ-निष्ठ भी। यद्यपि वह अब पदार्थ-मात्र नहीं, अनुकार्य की अनुभूति या चेतना है, तथापि सामाजिक की प्रतीति की दृष्टि से विषय-रूप ही है। उसकी विषय-पक्षीय व्याख्या में कुछ न्याय-दर्शन की मान्यताओं का उपयोग है, किन्तु विषय-पक्ष की व्याख्या में किसी दर्शन का सहारा नहीं है। वे भरत के समान ही उत्पत्तिवादी हैं। किन्तु भरत और दण्डी की अपेक्षा उनके रस की अवस्थिति भिन्न है। उनका 'रस' दर्शन पर आधारित नहीं, पर 'रस' की समस्या में 'दर्शन' का प्रवेश कराने वालों में उन्हीं का नाम प्रथम आता है।

न्याय-दर्शन और रस

हमने अभी देखा कि रस की व्याख्या में लोल्लट के द्वारा सर्वप्रथम किस प्रकार न्याय-दर्शन की मान्यताओं का प्रवेश हुआ। किन्तु यह उपयोग बड़े ही साधारण ढंग का है। लोल्लट के अनन्तर कई आचार्यों के द्वारा रस को न्याय की आधार-भूमि में रखकर जांचा गया।

मोटे तौर पर हमारा न्याय-साहित्य तीन प्रमुख धाराओं में विभाजित किया जाता है—वैदिक न्याय, बौद्ध न्याय, जैन न्याय। वैदिक न्याय को प्राच्य एव नव्य दो रूपों में विभाजित किया जाता है। रस की समस्या का हल जैन न्याय के सहारे खोजने का प्रयास किसी जैन या जैनैतर आचार्य ने नहीं किया। जैन हेमचन्द्र ने अपने काव्यानुशासन में रस के विषय में पर्याप्त विस्तार से चर्चा की, किन्तु उनकी स्वरूप-सम्बन्धिनी चर्चा के मूलाधार अभिनव के ही ग्रन्थ रहे। हेमचन्द्र ने अभिनव के ही शब्दों को जहा-तहा अपनी ओर से कुछ व्याख्या भी करते हुए प्रस्तुत किया। इसी प्रकार रामचन्द्र-गुणचन्द्र ने भी रस-स्वरूप विश्लेषण के लिए जैन-दर्शन का आधार नहीं पकड़ा। अतः हमारे लिए बौद्ध और वैदिक नैयायिकों द्वारा किये हुए रस-विवेचन का ही परिचय शेष रह जाता है।

लोल्लट के अनन्तर किसी दर्शन की व्यवस्थित आधार-भूमि अपनाकर रस पर विचार करने वालों में प्रथम नाम आचार्य शुकुक् का आता है। शुकुक् एव महिम ऐसे आचार्य हैं जिन्होंने बौद्ध न्याय की मान्यताओं के आलोक में रस की समस्या का हल खोजने का प्रयास किया। शेष न्यायानुगामी आचार्यों के विवेचन वैदिक न्याय के अन्तर्गत आते हैं। अतः न्याय-दर्शन और रस पर विचार करते हुए हमारे लिए यह उपयुक्त होगा कि हम बौद्ध-दर्शन तथा वैदिक न्याय के सम्बन्ध से रस पर अलग-अलग विचार करें।

बौद्ध न्याय और रस

जैसा कि हमने अभी कहा, बौद्ध न्याय के आलोक में रस पर विचार करने वाले आचार्य श्रीशुकुक् एव महिमभट्ट हैं। उनके विचारों में बौद्ध मान्यताओं की गहरी छाप है। प्रथम नाम शुकुक् का है। उनकी बौद्ध आधार-भूमि से अभिनव के गुरु आचार्य भट्टतोत तथा स्वयं अभिनव भली-भांति परिचित हैं। सम्भवतः मम्मट से भी यह तथ्य तिरोहित नहीं। किन्तु मम्मट ने शुकुक् का मत इतने सक्षिप्त रूप में प्रस्तुत किया है कि केवल उस पर आधारित रहकर ही कोई निश्चित धारणा बनाना कठिन हो जाता है। मम्मटोत्तरवर्ती आचार्यों की दृष्टि से शुकुक् की दार्शनिक आधार-भूमि तिरोहित हो जाती है, और उनके शब्दों की व्याख्याएँ सामान्यतः

वैदिक न्याय की उपलब्धियों के अनुसार की जाने लगती है। किन्तु यह एक तथ्य है कि शुक के रस-विवेचन को उसके सही रूप में तब तक नहीं समझा जा सकता, और उनके शब्दों की समझ व्याख्या तब तक नहीं हो पाती जब तक उनके विचारों की बौद्ध न्याय की आधार-भूमि न अपना ली जाय।^१

आचार्य श्रीशुक

आचार्य शुक का रस-विवेचन अभिनवभारती, ध्वन्यालोक-लोचन, काव्यप्रकाश, हेमचन्द्र के काव्यानुशासन और माणिक्यचन्द्र की काव्यप्रकाश की सकेत नामक टीका में मिलता है। उनकी निजी कृति आज अप्राप्य है। ये ही प्राचीन उल्लेख उनके परिचय के लिए आधार हैं। इनमें हेमचन्द्र के आधार अभिनव है, माणिक्यचन्द्र के हेमचन्द्र। अतः अभिनव और मम्मट दो ही व्यक्ति रह जाते हैं जिनके माध्यम से हम शुक की मान्यता समझ सकते हैं। इनमें मम्मट ने शुक का मत उसी प्रकार सामाजिक की दृष्टि से प्रस्तुत किया है जिस प्रकार उन्होंने लोल्लट का मत प्रस्तुत किया है। अतः उनका विवेचन अभिनव के समान मूलाश्रयी प्रतीत नहीं होता। इस प्रकार शुक के विवेचन के लिए सर्वाधिक प्रामाणिक व्यक्ति अभिनव-गुप्त ही रह जाते हैं।

अभिनवभारती में जो शुक का रस-विवेचन आता है, उसके दो प्रधान भाग किये जा सकते हैं—प्रथम में उनके द्वारा किया हुआ लोल्लट की मान्यता का खण्डन आता है, दूसरे में शुक का अपना मत। इसके पीछे अभिनव के गुरु भट्ट तोत द्वारा किया हुआ शुक के मत का खण्डन आता है। इन तीनों ही विवेचनों में शुक की बौद्ध आधार-भूमि के सकेत मिलते हैं। तीनों भाग शुक में ही सम्बद्ध हैं, अतः उन पर अलग-अलग यहाँ दृष्टिपात करना असमीचीन न होगा।

लोल्लट का खण्डन

लोल्लट के मत का खण्डन करते हुए शुक ने निम्न सात तर्क प्रस्तुत किये हैं^२

- १ विभावाद्ययोगे लिगाभावेनावगत्यनुपपत्ते ।
- २ भावाना पूर्वमभिधेयताप्रसगात् ।
- ३ स्थितदशायाम लक्षणान्तरवैयर्थ्यात् ।
- ४ मन्दतरतममाध्यस्थाद्यानन्त्यापत्ते ।
- ५ हास्यरसे षोढात्वाभावप्राप्ते ।
- ६ कामावस्थासु दशस्वसंख्यरमभावादिप्रसगात् ।
- ७ शोकस्य प्रथम तीव्रत्व कालानुमान्द्यदर्शनं, क्रोधोत्साहरतीनाममर्षस्यैयंसेवाविपर्यये ह्लासदर्शनमिति विपर्ययस्य दृश्यमानत्वात् ।

इनमें से अधिकांश तर्क शुक की बौद्ध धारणा के स्पष्ट परिचायक हैं। लोल्लट की

१ 'आचार्य शुक के अनुमानवाद की दार्शनिक पृष्ठभूमि' हिन्दी अनुशीलन, वर्ष १४,

अंक १, जनवरी-मार्च १९६१ ।

'अभिनवभारती में श्रीशुक का रस-विवेचन' एक व्याख्या ।

२ अभिनवभारती, भाग १, पृ० २७० ।

मान्यता थी कि रस अनुकार्य-गत स्थायी की परिपुष्ट अवस्था का नाम है। अनुकार्य की अनुपचित भावदशा का नाम स्थायी भाव है, उपचित का रस। विभावादि सामग्री द्वारा परिपुष्ट होकर रसोत्पत्ति होती है। बौद्ध धारणा अपनाने के कारण शुकुको को इस मान्यता में निम्न बातें असह्य थीं

१ अनुपचित भाव को केवल भावदशा मानना।

२ इन भावों को स्थायी स्वीकार करना।

३ इन्हें स्थायी मानते हुए सामग्री द्वारा इनकी उत्पत्ति या परिपोष मानना।

बौद्ध क्षणिकवादी है, अतः उनके अनुसार कोई भाव स्थायी नहीं। वे किसी भाव की सत्ता तब तक स्वीकार नहीं करते जब तक वह 'अर्थक्रियाकारी' न हो। उनके अनुसार कोई सत्तावान् अर्थक्रियाकारी भाव 'स्थायी' नहीं हो सकता। किसी स्थायी माने भाव में 'अर्थक्रिया' नहीं रह सकती। सामग्री की सहायता से भाव स्थायी रहता हुआ अर्थक्रियासमर्थ नहीं रह सकता। इन बौद्ध धारणाओं को अपनाने के कारण लोल्लट की उपर्युक्त मान्यताएँ शुकुको के लिए स्वाभाविकतया असह्य थीं। इन सात तर्कों में इसी दृष्टि से लोल्लट का खण्डन किया गया है। पहले तीन तर्क तो अनुपचित भाव की केवला स्थिति का खण्डन करते हैं, अगले चार तर्क अर्थक्रियाकारिता के सिद्धान्त को बीच में लाकर भाव की स्थायित्वा और उसके परिपोष को अस्वीकार करते हैं। एक बात ध्यान देने की और है। बौद्ध न्याय के ग्रन्थों में जो पदार्थ-सम्बन्धी विवेचन मिलता है, उसमें पदार्थ के लिए 'भाव' शब्द का ही प्रयोग मिलता है। जैसे बीजादि 'भाव' है, वैसे ही चित्तवृत्तियाँ भी 'भाव' हैं। निःसन्देह शुकुको को बौद्धों के पदार्थ-विवेचन से रस-विवेचन के लिए सहज मार्ग-दर्शन मिल सका होगा। हम बौद्ध दृष्टिकोण की छाया में उपर्युक्त सातों तर्कों का मन्तव्य संक्षेप में इस रूप में समझ सकते हैं

प्रथम तीन तर्कों में अनुपचित भाव की केवलात्मिका स्थिति पर आक्षेप किया गया है

१ लोल्लट द्वारा मान्य भाव की कोई अनुपचित मात्र भावदशा जैसी स्थिति स्वीकार नहीं की जा सकती। विभावादि सयोग के बिना भाव के आश्रय पात्र में कोई अनुभावात्मक प्रतिक्रिया ऐसी नहीं हो सकती जो उसके हृदय के भाव का पता दे सके। बिना लिंग के उसके भाव का अनुमान नहीं किया जा सकता। भाव का प्रत्यक्ष सम्भव नहीं, लिंगों के अभाव में अनुमान होगा नहीं। बौद्धों के अनुसार प्रत्यक्ष और अनुमान को छोड़ अन्य वस्तु-साधक प्रमाण मान्य नहीं। अतः यह मानना होगा कि ऐसी कोई भावदशा होती ही नहीं। फिर ऐसी भावदशा अर्थक्रियाशून्य होगी। बौद्धों के अनुसार 'भाव' सत् होते हैं, सत्ता का अर्थ है, अर्थक्रियासमर्थ। अर्थक्रियाशून्य की सत्ता उन्हें स्वीकार्य नहीं। अतः केवल भावदशा अर्थक्रियाशून्य होने के कारण असत् एव अस्वीकार्य ही होगी।

२. यदि ऐसी कोई भावदशा रसदशा से पूर्ववर्तिनी भरत को भी मान्य होती तो उन्होंने छठे अध्याय में रस-विवेचन न करके पहले भाव-विवेचन किया होता। किन्तु उन्होंने पहले छठे अध्याय में रस-विवेचन किया है। पीछे सातवें में भाव-विवेचन। यह उन्होंने सामाजिक की दृष्टि से किया है। सामाजिक पहले रसानुमान करता है, पीछे अनुकार्य के भावों के विषय में अनुमान करता है। अतः रसों से भाव होते हैं, भावों से रस नहीं।

३. यदि भरत को लोल्लट की अभिप्रेत केवला भावदशा मान्य होती तो उन्होंने सातवें अध्याय में जो भाव-विवेचन किया है, वह इसी रूप में न किया होता। भरत ने छठे अध्याय में विभावादि सामग्री के साथ रस-विवेचन किया है, फिर सातवें में उसी सामग्री के साथ कुछ

सक्षेप में वैसे ही शब्दों में भाव-विवेचन। यदि भावों की विभावादि से शून्य केवल दशा होती तो भरत दूसरे लक्षण कदापि न करते। भरत का विवेचन बताता है कि छोटे अध्याय में सामाजिक की प्रतीति की दृष्टि से रस-निरूपण है, पीछे सातवें में अनुकार्य के लौकिक भावों का निरूपण।

अगले चार तर्कों में बौद्धों की क्षणिकवाद की धारणा अपनाकर रत्यादि स्थायी भावों के स्थायित्व का खण्डन किया गया है। इनमें वही प्रक्रिया अपनायी गयी है जो बौद्ध बीजादि भावों के स्थायित्व का खण्डन करने के लिए अपनाते हैं। सर्वदर्शनसंग्रह में बीजादि भावों के स्थायित्व का निराकरण करते हुए इनके क्षणिकत्व का प्रतिपादन जिन तर्कों द्वारा किया गया है, वे ही तर्क यहाँ शकुन द्वारा प्रयुक्त किये गये हैं। सर्वदर्शनसंग्रह में बड़े ऊहापोह के साथ भावों (पदार्थों) के स्थायित्व का खण्डन करके उन तर्कों को इस प्रकार निष्कर्ष-रूप में प्रस्तुत किया गया है

“तस्माद् विपक्षे क्रमयौगपद्यव्यावृत्त्या व्यापकानुपलम्भेनाधिगतव्यतिरेकव्याप्तिक प्रसंगत-द्विपर्ययबलाद् गृहीतान्वयव्याप्तिक च सत्त्व क्षणिकत्वपक्ष एव व्यवस्थापयतीति सिद्धम्।”^१

ये तर्क कोई सर्वदर्शनसंग्रहकार के अपने नहीं, बौद्ध ग्रन्थों के ही बहु-प्रचलित तर्क हैं। उन्होंने भी इन्हें चुना है, और शकुन ने भी। इन तर्कों में व्यतिरेक व्याप्ति तथा अन्वय व्याप्ति दोनों के द्वारा भावों की क्षणिकता प्रतिपादित की गयी है। व्यतिरेक व्याप्ति में अर्थक्रिया के ‘क्रम’ और ‘यौगपद्य’ का प्रश्न उठाया गया है, अन्वय व्याप्ति में प्रसंग और विपर्ययानुमानों का सहारा लिया गया है। शकुन के ये चारों तर्क भी ठीक इसी प्रक्रिया का अनुगमन करते हैं। इनमें तर्क ४ तथा ५ तो व्यतिरेक व्याप्ति के उदाहरण हैं, जिनमें पहले में अर्थक्रिया के ‘क्रम’ को सामने किया गया है, दूसरे में ‘यौगपद्य’ को। तर्क ६ तथा ७ में अन्वय व्याप्ति है जिनमें ‘प्रसंग’ और ‘विपर्यय’ अनुमानों का प्रयोग हुआ है। इनमें ‘प्रसंग’ तथा ‘विपर्यय’ शब्दों का प्रयोग भी किया गया है। बौद्ध धारणा के साथ इन तर्कों का मन्तव्य सक्षेप में इस प्रकार समझा जा सकता है

४ लोल्लट की भावों को स्थायी मानने की बात भी ठीक नहीं। स्थायी पदार्थ में कोई अर्थक्रिया नहीं होती। न क्रम से ही, न योगपद्य में ही।

यदि ‘क्रम’ से अर्थक्रिया मानी जाय तो किसी एक ही रस में विकास-क्रम के अनुसार अनन्त क्रमिक स्थितियाँ माननी होंगी। अनेक क्रमिक स्थितियाँ मानकर भाव को अनेक अर्थक्रियाकारी मानना होगा। और इस प्रकार भाव ‘एक’ तथा ‘स्थायी’ न होकर क्षणिक ही माना जाएगा।

५ और यदि ‘अर्थक्रिया’ को यौगपद्य से माना जाए तो भाव को समस्त अर्थक्रिया एक साथ ही सम्पादित कर देनी चाहिए। फिर किसी रस की ऊँची-नीची क्रमिक दशा मानने का कोई प्रश्न ही नहीं रह जाता। तब हास्य के भरत-प्रणीत छ भेद भी नहीं माने जा सकेंगे। फिर, भाव किसी एक विशिष्ट क्षण में ही अर्थक्रियाकारी होगा, जिस क्षण में वह यौगपद्य से क्रिया-सम्पादन कर रहा होगा, अन्य क्षणों में अर्थक्रियाशून्य हो जाएगा।

इस प्रकार ‘स्थायी’ माने भाव में ‘अर्थक्रिया’ न ‘क्रम’ से सम्भव है, न ‘यौगपद्य’ से। क्रम-यौगपद्य अर्थक्रिया के व्यापक होते हैं, अर्थक्रिया व्याप्य। जब व्यापको का अभाव है तो

व्याप्य का अभाव स्वत सिद्ध है। यह व्यतिरेक व्याप्ति की प्रक्रिया से भाव की क्षणिकता का प्रतिपादन हुआ। अगले दो तर्कों में अन्वय व्याप्ति से यही बात प्रतिपादित की गयी है।

६ भाव में किसी एक क्षण की अर्थक्रिया सम्पादित करते समय अतीत अनागत अर्थक्रियाओं के सम्पादन की क्षमता नहीं होती। यदि यह क्षमता उसमें मानी जाय तो काम की दश दशाओं में से किसी एक ही दशा के काल में ही अतीत अनागत की अनन्त काम दशाएँ उत्पन्न होने का प्रसंग उठ खड़ा होगा। पर एक अर्थक्रिया के समय अर्थात् किसी एक काम दशा में अन्य अर्थक्रियाओं को मानना, अन्य दशाओं की सम्भावना करना वस्तु-स्थिति के प्रतिकूल होगा।

७ और यदि भाव में यह क्षमता सर्वथा न मानी जाए तो यह भी ठीक न होगा। कारण, यह स्पष्ट देखा जाता है कि भाव में परवर्तिनी अर्थक्रिया पाई जाती है। एक प्ररूढ एव चरम अवस्था पर पहुँचे हुए भाव में हास होता पाया जाता है। शोक कालान्तर में क्षीण होता है, उत्साह-रति-क्रोध क्रमशः स्थैर्य-सेवन-अमर्ष की कमी होने पर कम होते पाये जाते हैं। भावों की इस परवर्तिनी अर्थक्रिया को देखते हुए किसी भाव को अतीत अनागत की समस्त अर्थ-क्रियाओं से सर्वथा शून्य कैसे कहा जा सकता है।

इस प्रकार अर्थक्रिया के सामर्थ्य एव असामर्थ्य दो विरोधी धर्मों का आश्रय एक ही स्थायी भाव नहीं हो सकता। यही मानना होगा कि पहला भाव समाप्त हो जाता है और उसकी जगह दूसरा अर्थक्रिया-क्षम भाव उत्पन्न हो जाता है।

तर्क स० ६ में वस्तु-स्थिति के प्रतिकूल सम्भावना होने से प्रसंगानुमान का तथा स० ७ में वस्तु-स्थिति के अनुरूप सम्भावना करने से विपर्ययानुमान का प्रयोग हुआ है। प्रसंग तथा विपर्यय अनुमानों का यद्यपि अन्य नैयायिकों ने भी प्रयोग किया है, तथापि बौद्धों की यह विशेषता है। सर्वदर्शनसग्रहकार ने भी इनका प्रयोग बौद्ध-सिद्धान्त के प्रसंग में किया है।

इन सभी तर्कों की मूल धारणा इस तथ्य पर आधारित है कि शुक भावों को क्षणिक मानते हैं। ध्वन्यालोकलोचन में शुक के द्वारा किये गये लोल्लट के निराकरण में बड़े ही स्पष्ट शब्दों में इस ओर संकेत किया गया है

“प्रवाहर्धमिण्या चित्तवृत्तौ चित्तवृत्ते चित्तवृत्त्यन्तरेण क परिपोषार्थ ?”^१

शुक का लोल्लट से प्रश्न है कि जब चित्तवृत्ति ‘प्रवाहर्धमिणी’ है तो फिर एक चित्त-वृत्ति का दूसरी से परिपोष का सिद्धान्त कैसे माना जा सकता है? अभिनव ने शुक के इस तर्क को लोचन में अभिनवभारती के उपर्युक्त तर्कों के स्थानापन्न रूप में प्रस्तुत किया है, जो समस्त तर्कों की मूल-चेतना को प्रस्तुत करता है। चित्तवृत्ति को ‘प्रवाहर्धमिणी’ मानने का सिद्धान्त केवल बौद्धों का है। वैदिक नैयायिकों का नहीं। काव्यप्रकाश में मम्मट ने भी जो शुक का मत प्रस्तुत किया है उसमें रत्यादि भावों के लिए ‘स्थायी’ शब्द न लाकर ‘स्थायित्वेन सम्भाव्यमान’^२ (जिस भाव की स्थायी रूप में सम्भावना की जाती है) शब्दों का प्रयोग किया है। इन उल्लेखों के रहते शुक के उपर्युक्त तर्कों की चेतना बौद्ध आधार-भूमि से अलग ली ही नहीं जा सकती।^३

१ ध्वन्यालोक-लोचन, पृ० १८४।

२ काव्यप्रकाश, उ० ४, पृ० १०।

३ शुक के इन तर्कों की विशेष व्याख्या तथा बौद्ध सिद्धान्तों के साथ समजस सगति के लिए देखिए—
‘अभिनवभारती में श्रीशुक का रस-विवेचन—एक व्याख्या।’

अब तक हमने शुकु कृत लोल्लट का खण्डन देखा । अब हम शुकु के द्वारा प्रतिपादित रस-स्वरूप की ओर आते है ।

शुकु का रस-स्वरूप

अभिनवभारती मे शुकु का रस-स्वरूप इन शब्दो द्वारा निरूपित हुआ है

“तस्माद् हेतुभिर्विभावाख्यै कार्यैश्चानुभावात्मभि सहचारिरूपैश्च व्यभिचारिभि प्रयत्नार्जिततया कृत्रिमैरपि तथानभिमन्यमानैरनुकर्तृस्थत्वेन लिगबलत प्रतीयमान स्थायी भावो मुख्यरामादिस्थाय्यनुकरणरूप , अनुकरणरूपत्वादेव च नामान्तरेण व्यपदिष्टो रस ।”^१

“क्योकि लोल्लट का मत अनुपपन्न है, अत रस का स्वरूप हमारी दृष्टि मे यह होगा — जो रामादि मूल पात्रो की दृष्टि से कारण-कार्य-सहचारी हे किन्तु नाट्य की दृष्टि से जिन्हे विभाव-अनुभाव-व्यभिचारी कहा जाएगा, जो नट के द्वारा शिक्षा और अभ्यास के सहारे प्रयत्नपूर्वक प्रदर्शित किये जाने के कारण कृत्रिम होते है तथापि सामाजिक द्वारा कृत्रिम समझे नही जाते, ऐसे विभावादि लिंगो के बल से सामाजिक को नट-गत रूप मे प्रतीयमान स्थायी भाव ही रस है । यह वस्तुत रामादि मूल पात्रो के स्थायी भाव का अनुकरण है, और अपनी इसी अनुकरण-रूपता के कारण इसे ‘भाव’ न कहकर ‘रस’ कहा जाता है ।”

लोल्लट ने रस-स्वरूप के निरूपण मे लौकिक भाव-स्थिति पर दृष्टि रखी थी, शुकु ने लौकिक तथा नाट्य दोनो स्थितियो को अलग करके देखा । लोल्लट के अनुसार लौकिक रामादि का ही उपचित स्थायी-रस है, परन्तु शुकु के अनुसार वह नही, जसका ‘अनुकरण’ रस है । इस प्रकार शुकु के अनुसार रस स्थायी भावो का अनुकरण है ।

नट द्वारा अनुक्रियमाण स्थायी रस है, इसका अर्थ यह हुआ कि शुकु का रस नट-निष्ठ है । तथापि रस की नट-निष्ठता का यह अर्थ नही कि नट रस का आस्वादन करता है । रस भावो का अनुकरण है, और अनुकरण नट-कृत हे, बस इसी अर्थ मे रस नट-निष्ठ है । कहा जा सकता है, शुकु के अनुसार भाव तो अनुकार्यगत हे, पर रस अनुकर्तृगत । वस्तुत वह अनुकर्तृस्थ नही, अनुकर्तृस्थ रूप मे प्रतीत होने वाला हे । फिर भी, सामाजिक की दृष्टि से रस एक ‘विषय’ ही है । सामाजिक की चेतना नही, एक वस्तु है ।

सामाजिक को इस रस की प्रतीति कतिपय लिंगो के आधार पर होती है । लिंगो पर आधारित होने के कारण इस प्रतीति को अनुमिति-रूप मानना होगा । जिन लिंगो के आधार पर सामाजिक नट मे रस का अनुमान करता है, वे है विभाव-अनुभाव-व्यभिचारी भाव । शुकु के अनुसार यह आवश्यक नही कि विभाव शकुन्तलादि नटी आदि के रूप मे रसमच पर अनिवार्यत उपस्थित हो ही हो । नट के काव्य-पाठ से ही सामाजिक को विभावो की प्रतीति हो सकती है । अनुभावो को नट-शिक्षा के आधार पर प्रदर्शित करता है । व्यभिचारी भावो को भी उन अनुभावो के आधार पर प्रदर्शित करता हे जो उसने अपने जीवन मे अनुभूत किये है, किन्तु यहा कृत्रिम रूप से प्रस्तुत किये जा रहे है । इसीलिए शुकु इन अनुभावो को कृत्रिम-निज कहते है । इस प्रकार समस्त लिंग-सामग्री शुकु के अनुसार वाचिक, आगिक, सात्विक अभिनय के रूप मे आ जाती है । ये लिंग नट के लिए कृत्रिम होते है, तथापि सामाजिक इन्हे कृत्रिम रूप मे ग्रहण नही करता, और इन लिंगो के आधार पर नट मे हर्ष-शोकादि का अनुमान

कर पाता है। ये अनुमिन भाव जो सामाजिक को रामादि से अभिन्न समझे हुए नट में प्रतीत होते हैं, शकुन के अनुसार 'रस' है।

अपना रस-स्वरूप प्रतिपादित कर चुकने पर शकुन ने लिंगो से सम्बन्धित तीन महत्त्वपूर्ण प्रश्न उठाये हैं। प्रश्नों की कल्पना करते हुए उन्होंने इनके समाधान प्रस्तुत किये हैं। ये प्रश्न हैं

- १ लिंग किस रूप में आते हैं ?
- २ लिंगो के साथ रस का क्या सम्बन्ध है ?
- ३ कृत्रिम लिंगो के मिथ्या ज्ञान से रसानुमिति की अर्थक्रिया कैसे सम्भव होती है ?

प्रथम प्रश्न के समाधान में जो शकुन का उत्तर है, ऊपर दिया जा चुका है। विभाव काव्य-बल से सामाजिक की प्रतीति योग्य हो जाते हैं, अनुभाव शिक्षा से, व्यभिचारी नट के उन अनुभावों के द्वारा जो निजी होते हुए भी कृत्रिम ही होते हैं। इस प्रकार विभाव, अनुभाव, व्यभिचारी भाव ये तीनों ही लिंग एक प्रकार से अभिनय-रूप होकर ही आते हैं। विभाव काव्य-पाठ के रूप में वाचिक अभिनय में, अनुभाव और व्यभिचारी आंगिक और सात्विक अभिनय में।

दूसरी समस्या है, इन लिंगो के साथ रस के सम्बन्ध की। बौद्धों के अनुसार लिंगो के साथ जब तक साध्य का कोई निश्चित सम्बन्ध न दिखाया जाए, कोई लिंग साध्य-सिद्धि नहीं कर सकता। अतः शकुन रस और लिंगो के बीच सम्बन्ध दिखाना आवश्यक समझते हैं। बौद्धों के अनुसार जिन पदार्थों की उपलब्धि होती है, उनके लिंग दो प्रकार के हो सकते हैं—एक स्वभाव लिंग, दूसरे कार्य लिंग। साध्यों का 'स्वभाव लिंग' से 'तादात्म्य' सम्बन्ध होता है, 'कार्य लिंगो' के साथ 'तदुत्पत्ति'। प्रश्न उठता है, रस के साथ इन विभावादि लिंगो का क्या सम्बन्ध है ? शकुन दो पृथक् दृष्टियों से 'तादात्म्य' तथा 'तदुत्पत्ति' दोनों सम्बन्ध सम्भव मानते हैं। बौद्धों की प्रायः यह प्रक्रिया है कि वे अनेक विषयों पर 'परमार्थ सत्य' तथा 'संवृति सत्य' की दृष्टि से अलग-अलग विचार करते हैं, फल यह होता है कि वस्तु-विवेचक तत्त्ववेत्ताओं की दृष्टि में वस्तु का रूप अलग होता है, सामान्य व्यवहारी व्यक्तियों की दृष्टि से अलग। शकुन का सामाजिक एक व्यवहारी पुरुष है, जिसका क्षेत्र है 'संवृति सत्य'। वह वस्तु के कृत्रिम धरातल से प्रभावित होता है। उसके लिए कृत्रिम लिंग 'कृत्रिम' नहीं होते, और वह उनके द्वारा सामने उपस्थित राम-रूप समझे नट में उन्हीं लिंगो से हर्ष-शोक का अनुमान कर लेता है। दूसरी ओर वस्तु-तत्त्व के जानकार की दृष्टि में रस भी अनुकरण-रूप है, और लिंग भी अभिनय के अंग है, अर्थात् अभिनय-रूप है।

इस प्रकार यदि लिंगो और रस के सम्बन्ध पर वस्तु-तत्त्व विवेचक व्याख्याता की दृष्टि से विचार किया जाए तो दोनों में 'तादात्म्य' सम्बन्ध होगा। अनुकरण या अभिनय-रूप रस के साथ अभिनय-रूप लिंगो का 'तादात्म्य' उसी प्रकार बनेगा जैसे वृक्षत्व और शिंशपातात्व में धर्मकीर्ति ने दिखाया है।^१ यदि इनके सम्बन्ध पर सामाजिक की दृष्टि से देखा जाए तो उसके लिए तो ये लिंग कार्य-लिंग का काम करते हैं। जैसे शोक के सच्चे आसू किसी के हृदयगत शोक का पता देने में कार्य-लिंग होते हैं। वैसे ही नट के आसू भी उस राम समझे हुए नट के शोक का अनुमान करा देते हैं। इस प्रकार सामाजिक की दृष्टि से रस और लिंगो के बीच

१ "स्वभाव रसस्ताम्राभाविनि साध्यधर्मं हेतु । यथा वृक्षोय शिंशपातात् ।" न्यायविदुः, पृ० ४० ।

‘तदुत्पत्ति’ या ‘तत्प्रभवत्व’ सम्बन्ध होगा।

तीसरा प्रश्न शुक के सामने यह हो सकता है कि जब लिंग ही मिथ्या है तो उनके आधार पर सामाजिक को रसानुमान की अर्थक्रिया कैसे करा सकते हैं? वस्तुतः कोई वैदिक दार्शनिक मिथ्या ज्ञान को अर्थक्रियाकारी नहीं मानता। इसका समाधान शुक बौद्ध धर्मकीर्ति की कारिकाएँ प्रस्तुत करते हुए देते हैं। बौद्धों के अनुसार सभी मिथ्या ज्ञान अप्रमाण नहीं होते। वे उन मिथ्या ज्ञानों को भी प्रमाण मानते हैं जो अविस्वादी होते हैं।^१ उनके प्रमाण का लक्षण है—“अविस्वादि ज्ञान प्रमाणम्” दो दिशाओं में मणि-प्रभा और दीप-प्रभा को देखकर उन्हें मणि समझ कर दौड़ने वालों का ज्ञान समान रूप में मिथ्या है, किन्तु एक को उससे मणि मिलने की अर्थक्रिया हो जानी है, दूसरा खाली लौटता है। तो पहले का मिथ्या ज्ञान भी अर्थक्रियाकारी है और अविस्वादी होने के कारण ‘प्रमाण’ है। अतः शुक का तीसरे प्रश्न के समाधान में उत्तर है कि यहाँ भी मिथ्या लिंगों के द्वारा भावानुमान की अर्थक्रिया सम्भव है, और उसे अप्रामाणिक मानने की आवश्यकता नहीं।^३

इन तीनों प्रश्नों के समाधान अभिनवभारती में इन शब्दों में देखे जा सकते हैं

१ “विभावा हि काव्यबलादनुसन्धेया । अनुभावा शिक्षात । व्यभिचारिण कृत्रिम-निजानुभावार्जनबलात् ।”

२ “स्थायी तु काव्यबलादपि नानुसन्धेय । रति शोक इत्यादयो हि शब्दा रत्यादि-कमभिधेयीकुर्वन्त्यभिधानत्वेन, न तु वाचिकाभिनयरूपतयाऽवगमयन्ति । न हि वागेव वाचिकम्, अपितु तथा निर्वृत्तम् अगौरिवागिकम् । • । अवगमनशक्तिर्ह्यभििनयन वाचकत्वादन्या । । तेन रतिरनुक्रियमाणा शृंगार इति तदात्मकत्व तत्प्रभवत्व च युक्तम् ।”

३ अर्थक्रियापि मिथ्याज्ञानाद् दृष्टा

“मणिप्रदीपप्रभयोर्मणिबुद्ध्याभिधावतो ।

मिथ्याज्ञानाविशेषेऽपि विशेषोऽर्थक्रिया प्रति ।”

इन तीनों समाधानों में पिछले दोनों शुद्ध बौद्ध दृष्टि के परिचायक हैं। तीसरे तर्क में तो धर्मकीर्ति को स्पष्टतः उद्धृत ही किया गया है। यह कारिका धर्मकीर्ति के प्रमाणवातिक स्वर्थानुमान परिच्छेद, २, ५, ५७ से ली गयी है। प्रज्ञाकर गुप्त ने इसे अपने वार्तिकालकार में पृ० २१८ पर एक प्रसंग में प्रस्तुत किया है।

और अन्त में शुक ने एक सम्पन्न समस्या पर ओर विचार किया है। उन लिंगों के आधार पर होने वाली सामाजिक की प्रतीति कैसी होती है? सामाजिक नट को इन लिंगों के आधार पर हर्ष-शोक से युक्त रामादि के रूप में ग्रहण करता है। शुक ने इसकी व्याख्या बौद्धों के चित्र-न्याय के आधार पर की है। जिस प्रकार रज्जु-मर्प-न्याय वेदान्तियों की विशेषता है, वैसे ही चित्र-न्याय का प्रयोग बौद्धों की विशेषता है। इस चित्र-न्याय का निरूपण धर्मकीर्ति ने प्रमाणवातिक में इस प्रकार किया है

१ “अन्तमपि प्रमायमविनवादात् ।” वार्तिकालकार, पृ० २ ।

२. वही, पृ० १ ।

३ विशेष के लिए देखिए—‘अभिनवभारती में श्रीशुक का रस-विवेचन—एक व्याख्या ।’

४ अभि० भा०, भा० १, पृ० २७०-३ ।

“नीलादिश्चित्तविज्ञाने ज्ञानोपाधिरनन्यभाक् ।

अशक्यदर्शनस्त हि पतत्यर्थे विवेचयन् ॥”^१

इसी चित्र-न्याय के आधार पर शकुन्तला ने समझाया है कि जिस प्रकार दर्शक चित्र के रंग-रेखाओं के अश्व को अश्व ही समझता है, वैसे ही सामाजिक राम का अभिनय करने वाले नट को लिंगो के आधार पर हर्ष-शोक से युक्त राम समझता है ।^२ इसी राम समझे नट में अनुमित रत्यादि, जो अनुकरण-रूप है, यथार्थ नहीं, रस है ।

इस प्रकार शकुन्तला के अनुसार रस भावानुकरण-रूप है, जो सामाजिक को नट द्वारा अभिनीत विभावोदि लिंगो द्वारा नट-गत रूप में प्रतीत होता है । सामाजिक चित्र-न्याय से नट को रामादि रूप में ग्रहण करता है, और उसे लिंगो के अनुसार हर्ष-शोकादि से युक्त जानता है ।

अभिनवभारती में शकुन्तला के इस रस-स्वरूप के उपस्थापन के अनन्तर अभिनव ने अपने गुरु भट्टतोत द्वारा किया शकुन्तला के मत का खण्डन प्रस्तुत किया है, जिसके कतिपय तर्क शकुन्तला की बौद्ध आधार-भूमि को ध्यान में रखकर दिये गये प्रतीत होते हैं । हम यहाँ केवल उन्हीं तर्कों की चर्चा करेंगे जिनमें बौद्ध आधार-भूमि की स्वीकृति का पता चलता है ।

भट्टतोत कृत शकुन्तला के मत का खण्डन

शकुन्तला की सर्वप्रमुख मूल मान्यता है—रस भावानुकरण-रूप है । आचार्य तोत का समस्त आग्रह रस की अनुकरणरूपता के खण्डन की ओर ही है । उन्होंने चार विकल्पों की सम्भावना करते हुए रस की अनुकरणरूपता का खण्डन किया है । वे चार तर्क निम्न हैं

- १ रस सामाजिक की प्रतीति की दृष्टि से अनुकरण-रूप नहीं हो सकता ।
- २ रस नट के अभिप्राय से भी अनुकरण-रूप नहीं कहा जा सकता ।
- ३ रस को वस्तुवृत्त के विवेचक व्याख्याताओं की दृष्टि से भी अनुकरण-रूप सिद्ध नहीं किया जा सकता ।
- ४ ओर, स्वयं भरत के वचनों का अनुसरण करते हुए भी रस अनुकरण-रूप सिद्ध नहीं होता ।

हम पीछे सकेत कर चुके हैं कि शकुन्तला ने अपने रस-विवेचन में अनेक बिन्दुओं पर सामाजिक और वस्तुस्थिति से परिचित विवेचक की दृष्टि से अलग-अलग विचार किया है । यह दृष्टि उन्हें बौद्ध विवेचन-प्रणाली से ही मिली है । वे लोग पदार्थ सत्य तथा सवृत्ति सत्य को अलग-अलग लेकर चलते हैं । भट्टतोत उनकी इस आधार-भूमि से परिचित हैं और अपने विकल्पों में ‘सामाजिक’ और ‘वस्तुतत्त्व-विवेचक व्याख्याता’ का भी एक विकल्प रखते हैं

“किंवा वस्तुवृत्तविवेचकव्याख्यातृबुद्धिसमवलम्बनेन, यथाह — ‘व्याख्यातार खल्वेव विवेचयन्ति’ इति ।”^३

आचार्य धर्मकीर्ति ने ‘सामान्य’ की समस्या पर ‘व्यवहारी व्यक्ति’ और ‘वस्तुतत्त्व विवेचक व्याख्याता’ दोनों की दृष्टि से अलग-अलग विचार करते हुए लिखा है

१. परमार्थसार, पृ० १६ ।

२. अभिनवभारती, भा० १, पृ० २७३ ।

३. अभिनवभारती, भा० १, पृ० २७४ ।

“व्याख्यातार खल्वेव विवेचयन्ति, न तु व्यवहर्तार”^१

भट्ट तोत के शब्द शुकुक के प्रति आक्षेप करते हुए मीधे उनकी मूल चेतना के आधार धर्मकीर्ति की ओर है। “व्याख्यातार खल्वेव विवेचयन्ति” ये शब्द धर्मकीर्ति के शब्दों का उद्धरण मात्र है।

भट्ट तोत के इस प्रकार शुकुक और धर्मकीर्ति को मिलाकर एक साथ आक्षेप करने का कारण है। शुकुक ने अपने सिद्धान्त की स्थापना मे धर्मकीर्ति के सामान्य विवेचन से प्रेरणा ली है। धर्मकीर्ति ने अपना सामान्य विवेचन इस प्रकार किया है

“पररूप स्वरूपेण यया सन्नियते धिया ।
एकार्थप्रतिभासिन्या भावानाश्रिन्य भेदिन ॥
तया सवृतनानार्था सवृत्या भेदिन स्वयम् ।
अभेदिन इवाभान्ति भावा रूपेण केनचित् ॥
तस्या अभिप्रायवशात् सामान्य सन् प्रकीर्तितम् ।
तदसत् परमार्थेन यथा सकल्पित तथा ॥”^२

धर्मकीर्ति की इस मान्यता के अनुसार बाह्य स्वलक्षण परस्पर एक-दूसरे से भिन्न होते हैं। एकार्थता का प्रतिभास दृष्टा की विकल्पिका बुद्धि द्वारा आरोपित होता है। एकार्थता प्रतिभास पदार्थ का ‘विकल्पित’ रूप है। इसे ही अन्यत्र ‘विप्लव’, ‘सप्लव’, ‘उपप्लव’ आदि शब्दों से भी कहा गया है।^३ सामान्य व्यवहारी पुरुष ‘दृश्य’ तथा ‘स्वलक्षण’ मे भेद करके नहीं चलता। वह ‘विकल्प’ से अभिन्न माने हुए ‘स्वलक्षण’ को ही अर्थक्रिया-योग्य समझता है, और उसे इससे अर्थक्रिया होती भी है। किन्तु वस्तुतत्त्व से परिचित ‘व्याख्याता’ उस विकल्प को विवेचित करके चलता है।^४ कहना चाहिए, व्यवहारी व्यक्ति के लिए विकल्प या सप्लव अविवेचित रह जाता है, व्याख्याता के लिए वह विवेचित होता है, अलग-अलग रहता है।

शुकुक का सामाजिक एक व्यवहारी पुरुष ही तो है। वह नट को राम मे भिन्न करने नहीं देखता। वस्तुतः नट और राम दोनों भिन्न हैं, तथापि उसकी विकल्पिका बुद्धि उनमें एकार्थता का प्रतिभास करके चलती है। विकल्पिका बुद्धि के उस ‘सप्लव’ को वह विवेचन करके अर्थात् अलग-अलग करके नहीं चल पाता, यह तो तत्त्व से परिचित व्याख्याता ही है जो दोनों मे भेद करके चलता है। शुकुक ने चित्र-न्याय मे सम्बन्धित निम्न कारिकाओं को प्रस्तुत करते हुए सामाजिक की स्थिति का स्पष्टीकरण किया है। सम्भावना है, ये कारिकाएँ किसी बौद्ध ग्रन्थ से ही ली गयी हैं

“प्रतिभाति न सन्देहो न तत्त्व न विपर्यय ।
धीरसावयमित्यस्ति नासावेवायमित्यपि ॥
विरुद्धबुद्ध्यसभेदादविवेचितसप्लव ॥
युक्त्या पर्यनुयुज्येत स्फुरन्ननुभव कथा ॥”^५

१ धर्मकीर्ति प्रम.खवार्तिक स्वार्थानुमानपरिच्छेद, पृ० १७० ।

२ वही म.मा यत्कि ता, काि का ७०-७२, पृ० १६६ ।

३ सर्वदर्शनसंग्रह बौद्धदर्शन, पृ० ३३ ।

४ विशेष के लिख देखिए—‘आचार्य शुकुक के अनुमानवाद की दार्शनिक पृष्ठभूमि’ हिन्दी अनुशीलन वर्ष १४, अंक १, जनवरी-मार्च, ६१ ।

५ अमि० सा०, भा० १, पृ० २७३ ।

इन कारिकाओ मे बताया गया है कि सामाजिक नट को जिम समय लिगो के आधार पर सुख-दुःखादि सबलित रामादि के रूप मे ग्रहण करता है, उस समय 'यह सुखी या दुःखी राम है' वस ऐसी चेतना होती है। उसका यह अनुभव सप्लव-रूप है। और इस सप्लव मे कोई विरोधिनी बुद्धि अनुभूति-काल मे सामाजिक की चेतना मे नहीं आती है, अत इस अनुभव मे यह 'सप्लव' अविवेचित रह जाता है। सामाजिक के इस स्फुरित अनुभव को किस युक्ति से अस्वीकार किया जा सकता है ?

स्पष्ट है, शकुन ने अपनी स्थापना मे धर्मकीर्ति के सामान्य-विवेचन से सीधी सहायता ली है। भट्ट तोत ने इसीलिए शकुन की मूल चेतना के स्थल की ओर सकेत करते हुए धर्मकीर्ति के शब्दो को शब्दत उद्धृत करके शकुन पर आक्षेप किया है। इस प्रकार वस्तुवृत्त के विवेचक व्याख्याताओ का एक विकल्प बनाना शकुन की बौद्ध आधार-भूमि की ओर निश्चित सकेत करता है।

ओर, इम विकल्प को मानकर जो रस की अनुकरणरूपता का खण्डन किया गया है, उममे भी यही बात है। कहा गया है

“नापि वस्तुवृत्तानुसारेण तदनुकारत्वम् । अनुसवेद्यमानस्य वस्तुवृत्तत्वानुपपत्ते ।”^१

वस्तुवृत्त का अर्थात् वास्तविक स्थिति का ध्यान करके भी रस की अनुकरणरूपता नहीं कही जा सकती, क्योंकि 'रस' सामाजिक की अनुभूति का 'विषय' है, 'अनुसवेद्यमान' है। सामाजिक की अनुभूति के समय उसके समक्ष वस्तुवृत्तता नहीं आती।”

भट्ट तोत कहना चाहते हे कि रस अनुभूति का विषय है, और रसानुभव के समय वस्तुवृत्तता का प्रश्न ही नहीं उठता। इस प्रकार वस्तुवृत्त की दृष्टि से रस की अनुकरण-रूपता सम्भव नहीं। वस्तुतः भट्ट तोत का यह उत्तर उचित नहीं। शकुन की दृष्टि से तो वस्तुत्व का विवेचक व्याख्याता सवेदन की स्थिति से अलग होता है। अत उमकी दृष्टि से रस की अनुकरणरूपता कही जा सकती हे। किन्तु भट्ट तोत और अभिनव वस्तुवृत्तता को शकुन की दृष्टि से लेना ही नहीं चाहते। अत अभिनव कहते है, जो वस्तुवृत्त हे, हम उसे आगे दिखाएंगे

“यच्च वस्तुवृत्त तद् दर्शयिष्याम”^२

किन्तु 'वस्तुवृत्त' को उसी रूप मे न लेकर जिस रूप मे शकुन ने लिया, अपनी दृष्टि से लेना और फिर वस्तुवृत्त-विवेचक व्याख्याता की दृष्टि से रस की अनुकरणरूपता का खण्डन करना उचित नहीं कहा जा सकता।

भट्ट तोत ने शकुन पर एक और आक्षेप किया है, जो शकुन को निश्चित रूप मे बौद्ध मानकर चलता है

“नर्तकान्तरेऽपि च रामोऽयमस्तीति प्रतिपत्तिरस्ति । ततश्च रामत्व सामान्यरूपमित्यायातम् ॥”^३

भट्ट तोत का कहना है कि सामाजिक एक ही नट को लिगो के आधार पर राम नहीं समझता, अन्य नटो को भी राम रूप मे ग्रहण करता है, कर सकता है। इस प्रकार अनेक

१ अभि० भा०, भा० १, पृ० २७३।

२ अभि० भा०, भा० १, पृ० २७४।

३ वही, पृ० २७५।

राम-रूपा प्रतीतियों में एक रामत्व मानना होगा, और इस प्रकार रामत्व सामान्य को स्वीकार करना होगा ।

यहां उल्लेखनीय यह है कि यह तर्क बिलकुल स्वतन्त्र है, और उमका ऊपर-नीचे की चर्चाओं से कोई सम्बन्ध नहीं है । हम जानते हैं कि बौद्ध 'सामान्य' को नहीं मानते । वे उसे अभाव-रूप कहते हैं । वैदिक नैयायिक सामान्य को भाव-रूप मानते हैं, और अनेक तर्कों से बौद्धों की मान्यता को उपहासास्पद दिखाते हैं । भट्टतोत किमी प्रकार घुमा-फिराकर शुकुके के सामने एक सामान्य का पचड़ा लाकर खड़ा कर देते हैं । यह तब तक नहीं हो सकता जब तक शुकुके को सामान्य का विरोधी बौद्ध न माना जाए ।

शाचार्य महिमभट्ट

महिमभट्ट का समय अभिनव और मम्मट के बीच समझा जाता है । वे एक कट्टर ध्वनि-विरोधी आचार्य थे, और उन्होंने अपने व्यक्तिविवेक की रचना ध्वनि-मिद्वान्त का खण्डन करके ध्वनि को अनुमान में ही अन्तर्भूत करके दिखाने के लिए की थी ।^१ फिर भी वह काव्य की आत्मा रस को ही मानते थे ।^२ इस प्रकार वे ध्वनि-विरोधी होते हुए भी रस-वादी थे ।

जहां तक शब्द-शक्तियों का प्रश्न है, महिम केवल एक शब्द-शक्ति मानते हैं— अभिधा । तात्पर्या, लक्षणा और व्यजना शब्द-शक्तियां नहीं, अपितु अर्थ-व्यापार हैं । ये सभी अर्थ-व्यापार वाच्य अर्थ और उससे निकलने वाले दूसरे अर्थ के बीच हैं । इन सबको वे एक ही गम्य-गमक-भाव से गतार्थ मानते हुए अनुमान में ही अन्तर्भूत दिखाते हैं ।^३

महिम ने रस-स्वरूप का विवेचन अलग से नहीं किया । असलक्ष्यक्रम ध्वनि को अन्य ध्वनि-भेदों के समान अनुमान द्वारा गतार्थ दिखाते हुए रस-स्वरूप के सम्बन्ध में प्रासंगिक चर्चा आयी है ।

रस-स्वरूप

प्रासंगिक रूप से एक स्थल पर रस का स्वरूप महिम ने इन शब्दों में प्रस्तुत किया है

“तदेव विभावादीना हेत्वादीना च कृत्रिमाकृत्रिमतया काव्य-लोकविषयतया च स्वरूपभेदे विषयभेदे चावस्थिते सत्येकत्वासिद्धेर्यंदा विभावादिभिर्भविषु रत्यादिष्वस्त्येषु एव प्रतीतिरूपजन्यते तदा तेषा तन्मात्रसारत्वात् प्रतीयमाना इति गम्या इति च व्यपदेशा मुख्य-वृत्त्योपपद्यन्ते एव । तत्प्रतीतिपरामर्श एव च रसास्वाद स्वाभाविक इत्युक्तम् ।”^४

इन शब्दों में रस का स्वरूप प्रासंगिकतया असाक्षात् रूप से ही निरूपित है । इसे समझने के लिए महिम की कतिपय अन्य मान्यताएं इस सन्दर्भ में जान लेनी चाहिए जिन्हें उन्होंने अन्यत्र प्रस्तुत किया है ।

१ “अनुमानेऽन्तर्भाव सर्वस्यैव ध्वने प्रकाशयितुम् ।

व्यक्तिविवेक कुरुते प्रखण्ड्य महिमा य । वाचम् ॥” व्यक्तिविवेक, विमर्श १, पृ० १ ।

२ “काव्यस्यात्मनि सञ्चिन्ति रसादिरूपे न कस्यचिद्विमति ”, वही, पृ० १०५ ।

३ “शब्दस्यैकाभिधा शक्तिरर्थरथैकैव लिगता ।” वही, पृ० १०५ ।

“सर्वे ध्व हि शब्दो व्यवहार साध्यसाधनभावगर्भतया प्रायेणानुमानरूपोऽभ्युपगन्तव्य ” वही, १० २३ ।

४. व्यक्तिविवेक, विमर्श १, पृ० ७३ ।

१ विभावादि की लौकिक एव काव्यनिष्ठ स्थिति मे अन्तर होता है । लौकिक रूप मे ये कारण, कार्य, सहकारी होते है और अकृत्रिम होते है । किन्तु काव्य मे ये कृत्रिम होते है, कवि द्वारा चित्रित । इसीलिए इनके लौकिक नाम हेत्वादि है, काव्यगत नाम विभावादि । जत हेत्वादि ओर विभावादि मे विषयात्मक तथा स्वरूपात्मक भिन्नता है ।

२ इन विभावादि मे रत्यादि की अनुमानात्मक प्रतीति होती है । अत विभावादि और रत्यादि के बीच गम्यगमक-भाव सम्बन्ध होता है । विभावादि और रत्यादि की प्रतीति साथ-साथ नहीं होती, अपितु आगे-पीछे होती है । उसमे कालिक क्रम अवश्य होता है, किन्तु अत्यन्त सूक्ष्म होने के कारण लक्षित नहीं होता । इसी कारण उसे असलक्ष्यक्रम कहा जाता है । इस कालिक अन्तर के कारण ही दोनो के बीच साध्यसाधन-भाव या गम्यगमक-भाव उपपन्न हो जाता है ।^१

३ लोक मे जब हम अकृत्रिम हेत्वादि के आधार पर किसी व्यक्ति मे रत्यादि का अनुमान करते है तो वह सद्भूत रत्यादि का अनुमान होता है, किन्तु काव्य द्वारा जब हम कृत्रिम विभावादि से किसी पात्र-विशेष मे रत्यादि का अनुमान करते है तो वह असद्भूत रत्यादि का ही अनुमान होता है ।

इस प्रकार महिम के अनुसार विभाव-अनुभाव-व्यभिचारी के द्वारा गम्यगमक-भाव से असत्यभूत रत्यादि स्थायी भावो की अनुमानात्मक प्रतीति ही रस है । सत्ता की दृष्टि से रत्यादि असत्यभूत होते है, क्योंकि उनके आधार विभावादि भी सत्तारूप मे कृत्रिम अत असत्य होते है । इन रत्यादि की सत्ता केवल अनुमानात्मक प्रतीति के रूप मे ही होती है, यही रस है । इन्ही अनुमित रत्यादि की प्रतीति का परामर्श ही 'रसास्वाद' है । 'परामर्श' से महिम कहना चाहते है कि इन अनुमीयमान रत्यादि की चमत्कारपूर्ण उपस्थिति को सामाजिक प्रमाता अनुभव करता है और आनन्दित होता है ।

'असत्यभूत रत्यादि का परामर्श रस है' इस मान्यता के सम्बन्ध मे यह शका उठना स्वाभाविक है कि असत् वस्तु का ज्ञान भ्रान्ति है, और भ्रान्ति-रूप ज्ञान से किसी को आनन्दलाभ कैसे हो सकता है ? इस सम्बन्ध मे महिम के पास अपना कुछ उत्तर नहीं है, वे शुकुद द्वारा प्रस्तुत धर्मकीर्ति की कारिका को शुकुद से लेकर ही प्रस्तुत कर देते है

“भ्रान्तिरपि सम्बन्धत प्रमा इति—

मणिप्रदीपप्रभयोर्मणिबुद्ध्याभिधावतो ।

मिथ्याज्ञानाविशेषेऽपि विशेषोऽर्थक्रिया प्रति ।”^२

दूसरी शका वही है जो प्राय उठा करती है कि जब लौकिक रूप मे हम इसी प्रकार की सामग्री से इन्ही रत्यादि भावो का अनुमान करते है तब ये एकान्त रूप मे आनन्दात्मक नहीं होते, प्राय कष्टात्मक भी होते है । तब काव्यरूप मे तो ये मिथ्या-प्रतीति के रूप मे और आ रहे है । इनकी अनुभूति या परामर्श आनन्दात्मक ही कैसे हो सकती है ?

इसका समाधान महिम ने काव्यानुभूति की प्रकृति को श्रेय देते हुए किया है । काव्यानुभूति लौकिक हेत्वादि द्वारा नहीं, काव्यनिष्ठ विभावादि द्वारा आती है । प्रत्यक्ष अनुभूतिया

१ “वान्यप्रतीयमानयोरर्थयोर्यथा क्रमेणव प्रतीतिर्न समकाल यथा चानयोर्गम्यगमकभाव तथा तेनैव व्यक्ति-वादिना तयो स्वरूप निरूपयितुकामेनापि उक्तम् ।” व्यक्तिविवेक, विमर्श १, भाग १, पृ० ६३ ।

२. वही, पृ० ७४ ।

भले ही दुःखात्मक होती है, काव्य से रत्यादि की उपलब्धि परोक्ष रत्यादि की होती है। इस परोक्षता तथा कवि की सर्जना के कौशल का प्रभाव काव्यानुभूति को सुखात्मक ही बनाते हैं—

(क) “यत्र विभावादिसुखेन भावानामवगमस्तद्वैव सहृदयैकमवेद्यो रमास्वादोदय इति वस्तुस्वभाव एवाय न पर्यनुयोगपदवीभवतरति प्रामाणिकानाम्।”^१

(ख) “आस्ता वा रत्यादिर्नित्यपरोक्ष । प्रत्यक्षोपि ह्यर्थं साक्षात् सवेद्यमान मन्तेतमा न तथा चमत्कारमातनोति यथा स एव सत्कविना वचनगोचरता गमिन । । सोपि च तेषा न तथा स्वदते यथा तैरेवानुमेयता नीत इति स्वभाव एवाय न पर्यनुयोगमर्हति । तदुक्तम्—

नानुमितो हेत्वाद्यै स्वदतेऽनुमितो यथा विभावाद्यै ।

न सुखयति वाच्योर्थं प्रतीयमान म एव यथा।” इति ।^२

इन उद्धरणों से स्पष्ट है कि महिम रस को सुख-रूप मानते हैं। उनकी दृष्टि से रत्यादि की सत्यासत्यता का प्रश्न अनावश्यक है। बल्कि यह असत्यता और परोक्षता काव्य-निष्ठ वैषयिक चास्त्व से मिलकर भावानुमिति को चमत्कारपूर्ण बनाते हैं और उनकी दुःखात्मकता का अवकाश समाप्त करती हैं।

महिमभट्ट और शुकु

महिमभट्ट ने शुकु से रस-निरूपण में पर्याप्त प्रेरणा ली है। हेत्वादि और विभावादि की लौकिक और काव्यनिष्ठ स्थिति का पार्थक्य और अकृत्रिमता तथा कृत्रिमता, विभावादि और रत्यादि के बीच गम्यगमक सम्बन्ध की स्वीकृति, लौकिक-अनुमान और काव्यानुमान में वैलक्षण्य, मिथ्याभूत रत्यादि की प्रतीति से सुखान्वाद की अर्थक्रिया और उसके लिए मणि-प्रदीपप्रभा वाला उदाहरण ये सभी बातें महिम में शुकु के प्रभाव में ही आयी हैं। इस प्रकार समस्त ध्वनिभेदों तथा अग्य लक्ष्यार्थ इत्यादि को अनुमान से गतार्थ दिखाने के व्यापक प्रयास की मौलिकता का श्रेय भले ही महिम को दिया जा सके, पर रस के स्वरूप, व्याख्या और अनुमेयत्व विषयक मान्यताओं के सम्बन्ध में तो उनकी एकान्त मौलिकता स्वीकार नहीं की जा सकती।

महिम के रस-विवेचन का दार्शनिक आधार

महिम ने रस-विवेचन में न्याय का आधार लिया है, यह बात स्पष्ट है। किन्तु शुकु के समान ही उनके विषय में भी यह कहना सहज नहीं कि वे किस न्याय-पद्धति के अनुसर्ता थे। उनके समूचे निरूपण पर ध्यान देते हुए हम इसी निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि उन पर भी शुकु के समान ही बौद्ध न्याय का भारी ऋण है। पहले हम उन बातों की ओर ध्यान आकृष्ट करना चाहते हैं जो उन्हें बौद्ध मानने से रोकती हैं।

बौद्ध-प्रभाव के विपक्षी सूत्र

१ महिम ने लोक, वेद और अध्यात्म इन तीनों को प्रामाणिक माना है, तथा वेद के

१ व्यक्तिविवेक, विमर्श १, पृ० ६६।

२ वही, पृ० ७३-४।

अन्तर्गत इतिहास, पुराण, धर्मशास्त्र आदि को भी स्वीकार किया है ।^१ वेद-शास्त्रो के प्रति यह आस्था एव प्रमाण-दृष्टि बौद्धो मे नही पायी जाती ।

२ महिम ने शिव और पार्वती का उल्लेख प्रसंग आने पर आस्थापूर्ण शब्दावली मे किया है ।^२

३ उन्होने शैव-दर्शन की कतिपय मान्यताओ को भी सिद्धान्त-पक्ष मे प्रस्तुत किया है । इन मान्यताओ की व्याख्या जयरथ ने भी शैव दृष्टिकोण के अनुरूप ही की है ।^३

४ रत्यादि भावो को महिम ने 'स्थायी भाव' स्वीकार किया है ।^४ शकुल ने इस स्थायित्व को अस्वीकार करते हुए व्यावहारिक दृष्टि से ही इन्हे स्थायी कहा है, हम यह देख चुके है ।

५ महिम ने पदो के नाम, आख्यात, उपसर्ग, निपात, कर्मप्रवचनीय भेद मानते हुए नाम के जाति, गुण, क्रिया और द्रव्य चार भेद दिखाये है । एक मत केवल क्रियावादी भी प्रस्तुत किया है ।^५ ये दोनो वैयाकरणो की मान्यताए है और इनका उल्लेख वाक्यपदीय मे इसी रूप मे हुआ है । पर इस प्रसंग मे महिम ने बौद्धो का अपोहवादी मत कही प्रस्तुत नही किया ।

इन सूत्रो पर ध्यान देने से लगता है कि महिम की आस्था बौद्ध-दर्शन की ओर नही थी । पर बात ऐसी नही है । हम अभी देखेगे कि बौद्ध न्याय का प्रभाव उन पर बहुत दूर तक है ।

इन विपक्षी सूत्रो मे भी वेदादि को प्रमाण-पक्ष मे रखने की बात जहा तक है, वह तो महिम ने अनुमान-प्रक्रिया मे अपेक्षित साध्यसाधनभाव के अग्ररूप मे स्वीकृत की है

"साध्यसाधनभावश्चानयोरविनाभावावसायकृतोऽवगन्तव्य । स च प्रमाणमूल । तच्च त्रिविधम् । यदाहु — "लोको वेदस्तथाध्यात्म प्रमाण त्रिविध स्मृतम् ।"^६ इति

शिव और पार्वती के उल्लेख भी इसी शास्त्रप्रमाण के अन्तर्गत आये हैं । कहा जा सकता

१ "लोको वेदस्तथाध्यात्म प्रमाण त्रिविध स्मृतम् ।" "वेदग्रहणमितिहासपुराणधर्मशास्त्राद्युपलक्षणं तेषां तन्मूलत्वोपगमात् ।" व्यक्तिविवेक, पृ० ४० तथा ४३ ।

२ "अत्र हि कारणभूतस्य भगवद्गतस्य सम्प्रेदानत्व ।" "सा चानुमीयमाना सती भगवती भवे भर्तारि रतिमनुमापयेति ।" वही, पृ० क्रमश ४४ तथा ५१ ।

३ "मूलच तस्याश्चित्रार्थाभासाविष्कृतिरीशितु ।" वही, पृ० ३३ ।

"सत्ताया व्यापृतिश्चैवा चित्रत्वपरिनिष्ठिते ।

संगच्छते जडस्यापि घटादेर्यदनादिवत् ।" वही, पृ० ३५ ।

"इह खलु घटादीना पदार्थानां बहि सिद्धावपि प्रतिपत्तयसिद्धेरिव, बहि सत्तामात्रेणास्तकल्पेन व्यवहृतृणा व्यवहारासिद्धे । प्रतिपत्तारि सिद्धि प्रकाश एव । स चा प्रकाशमानाना प्रकाश प्रति ताटस्थेनावरिथताना न भवन्ति, सम्बन्धानुपपत्ते । प्रकाशमानत्व च प्रकाशाविशिष्टत्वेन प्रकाशरूपतयैव । प्रकाशश्च निष्परामर्शत्वेन स्फुरत्वाज्जडकल्प एव । परामर्श स्वात व्याख्य कर्तृत्वम् । तदिदं कौपि पदार्थ प्रकाशात्मतया लब्धस्वातन्त्र्यस्वभाव परमेश्वर कर्तृत्वमनुमेव । ततश्च विश्वस्याविष्काराक्रिया रवत त्रस्वभाव परमेश्वरसम्बन्धनी चित्राभासाविष्कृति मूलत्वेनावष्टभ्य घटादयोपि प्रकाशोक्तमान सत्ताव्यापृतौ स्वतन्त्रतामनुभवन्त्येव । एतदेव प्रकटीकरिष्यति "सत्ताया व्यापृतिश्चैवमित्यत्र ।" जयरथ, व्यक्तिविवेकव्याख्यानम्, वही, पृ० ३३-३४ ।

४ "ये लोके रत्यादयो रामादिगता स्थेममज्जोवरथाविशेषा" वही, पृ० ६८ । व्यक्तिविवेक ।

५. व्यक्तिविवेक, पृ० २२ तथा २३ ।

६. व्यक्तिविवेक, पृ० ४४ ।

है, महिम अपने सिद्धान्त को उपलब्ध काव्य-साहित्य के लिए मानदण्ड बनाना चाहते थे। यदि वे इनमें प्रतिपादित आस्थाओं को ही मूल में अम्बीकार कर देते तो उनके सिद्धान्त की उपयोगिता ही क्या रह जाती ?

शैव-दर्शन की मान्यताएँ भी सीधे-सीधे उनमें आती प्रतीत नहीं होती। उन्होंने व्याकरण-सम्बन्धी मान्यताओं को ज्यों का त्यों व्याकरण के प्रामाणिक ग्रन्थों से प्रस्तुत किया है, विशेषण वाक्यपदीय से, जिस पर शैव आस्थाओं का गहरा प्रभाव है। यह मान्यता भी वाक्य-पदीय-स्थित क्रिया-सत्तावादी मत को प्रस्तुत करते हुए ही प्रस्तुत की गयी है। बौद्धों के पास अपना अलग से कोई व्याकरण नहीं था। उनके अनुयायी विद्वान् भी पाणिनीय-परम्परा को ही अपनाते थे।

रत्यादि भावों को स्थायी कहने वाली बात भी शुकु के समान ही व्यवहार-दृष्टि में कही जा सकती है।

शब्द-चतुष्टय-वाद के सम्बन्ध में भी यही माना जा सकता है कि महिम ने व्याकरण मान्यता को ही तटस्थता स्वीकार करके प्रस्तुत किया है। व्याकरण-सम्बन्धी मान्यताओं के विषय में उन्होंने पग-पग पर भर्तृहरि आदि को प्रस्तुत किया है। यह बात भी वही ही माननी चाहिए।

इस प्रकार उपर्युक्त विपक्षी सूत्र अपने में निर्णायक नहीं है। विशेषकर तब, जबकि उनके निरूपण में उनकी न्याय-सम्बन्धी मान्यताओं में बौद्ध धारणाओं का अधिक स्पष्ट प्रति-फलन दिखाई पड़ता है।

बौद्ध-प्रभाव के प्रतिपादक सूत्र

१. अनुमान-लक्षणों की शब्दावली—महिम भट्ट ने प्रासंगिक रूप से जो अनुमान के लक्षण प्रस्तुत किये हैं उनकी शब्दावली सीधी बौद्ध आचार्यों से आयी हुई है। महिम ने अनुमान को निम्न शब्दों में प्रस्तुत किया है

(क) “लिगाच्च लिंगिन प्रतीतिरनुमानम्।”^१

“अविनाभावसायपूर्विका ह्यन्यतोऽन्यस्य प्रतीतिरनुमानमित्यनुमान-लक्षणम्।”^२

इन दोनों लक्षणों की शब्दावली सामान्य है, और इस प्रकार में किसी भी दर्शन के ग्रन्थों में पायी जा सकती है। पर निम्न लक्षण कुछ विशेष रूप रखते हैं।

(ख) “त्रिरूपाल्लिगाद्यदनुमेये ज्ञान तदनुमानम्।”^३

(ग) “त्रिरूपाल्लिगाख्यान परार्थानुमानम्।”^४

(घ) “सामान्येन सम्बन्धिनार्थप्रतिपत्तिरनुमानम्।”^५

बौद्ध आचार्यों धर्मकीर्ति ने स्वार्थानुमान तथा परार्थानुमान का लक्षण क्रमशः इन

१. ६२ निम्नविवेक, पृ० ११६।

२ वही, पृ० १११।

३ वही, पृ० ६४, १०५।

४ वही, पृ० ७८।

५ वही, पृ० ७९।

शब्दों में किया है

(क) 'तत्र स्वार्थ-त्रिरूपाल्लिगाद्यदनुमेये ज्ञान तदनुमानम् ।'^१

(ख) "त्रिरूपाल्लिगाख्यान परार्थानुमानम् ।"^२

महिम भट्ट के ऊपर के 'ख' और 'ग' के अन्तर्गत आये लक्षण धर्मकीर्ति से ही लिये गये हैं। इस पदावली में अन्य दर्शनों के नैयायिकों ने अनुमान-लक्षण प्रायः नहीं किये।

धर्मकीर्ति ने अनुमान को 'सामान्य-लक्षण' कहा है।^३ यह सामान्य शब्द जाति-वाचक नहीं जिसे अन्य दार्शनिक नित्य पदार्थ मानते हैं। इसे अनेक पदार्थों में पाया जाने वाला ऐसा माधारण रूप कहा गया है जो तात्त्विक दृष्टि में समारोपित और कल्पित है।^४ ऊपर महिम भट्ट का अन्तिम अनुमान-लक्षण इसी सामान्य रूप के माध्यम से किया गया है—“सामान्येन मन्वन्धिना अर्थप्रतिपत्तिरनुमानम् ।” अतः वह भी बौद्ध धारणा के अनुरूप है।

२ अनुमान की ज्ञानरूपता एवं वचनरूपता—धर्मकीर्ति ने स्वार्थानुमान को ज्ञान-रूप और परार्थानुमान को वचनात्मक माना है।^५ महिम के लक्षणों में भी धर्मकीर्ति से ही लिये जाने के कारण यह बात मौजूद है। "त्रिरूपाल्लिगाद्यदनुमेये ज्ञान तदनुमानम् ।" तथा "त्रिरूपाल्लिगाख्यान परार्थानुमानम्" लक्षणों में एक को 'ज्ञानरूप' दूसरे को 'आख्यानरूप' कहा गया है। वैसे अनुमान को स्वार्थानुमान और परार्थानुमान रूप में वर्गीकृत करना कदाचित् बौद्धों की ही उपलब्धि है, जो प्राच्य न्याय में नहीं मिलती। नव्य न्याय के परवर्ती ग्रन्थों जैसे न्याय-मुक्तावली, तर्कभाषा, तर्कसंग्रह आदि में तो पायी जाती है। ये नव्यन्याय के ग्रन्थ महिम से परवर्ती हैं। नव्यन्याय का विकास गणेश उपाध्याय से बारहवीं शती से माना जाता है।

३ अनुमान की त्रिरूपता—महिम के अनुमान की एक विशेषता है—हेतु का त्रैरूप्य मानना। मम्मट ने उनका निराकरण करते समय उनकी इस मान्यता को दुहराते हुए कदाचित् यह संकेत किया है कि महिम एक विशिष्ट प्रकार की न्याय-पद्धति मानते हैं, गौतमीय न्याय की नहीं।^६ गौतमीय न्याय में हेतु को पञ्चरूपी ही माना गया है। हेतु के तीन रूप हैं—पक्षसत्त्व, सपक्ष-सत्त्व, विपक्ष-असत्त्व। साख्य^७ वैशेषिक^८ और बौद्ध^९ नैयायिक हेतु को त्रिरूप मानते हैं, शेष चार और प्रायः पाँच रूप वाले हेतु को ही ठीक समझते हैं। महिम की त्रिरूपता बौद्धों से आयी हुई है, साख्य या वैशेषिक से नहीं। अन्य बातें साख्य और वैशेषिक में नहीं मिलती।

१ न्यायविन्दु द्वितीय परि०, पृ० २१।

२ वही, पृ० ४६, परि० ३।

३. "अ-यत्सामान्यलक्षणम् ।" वही, पृ० १७, प्रथम परि०।

४ "सामान्येन लक्षणं सामान्यलक्षणम् । साधारण रूपमित्यर्थः । समगोप्यमाणं हि रूपं सकलवह्नि-साधारणम् । ततस्तत्सामान्यलक्षणम् ।" धर्मोत्तराचार्यकृत टीका वही, पृ० १७-१८।

५. "न्यायविन्दु" धर्मोत्तरटीका, पृ० २१—“परार्थानुमानं शब्दात्मकं स्वार्थानुमानं तु ज्ञानात्मकम्” ।

६ काव्यप्रकाश, उ० ५, पृ० २५०—“व्यपेक्षेन नियमधर्मिनिष्ठेन च त्रिरूपाल्लिगाख्यानज्ञानं यत् तद्रूपं पर्यवस्यति ।”

७. साख्यकारिका, माठरवृत्ति, कारिका ५ की वृत्ति।

८. "यदनुमेयेन सम्बद्धं, प्रसिद्धं चतदन्विते ।

तदभावे च नास्येव, तल्लिगमनुमापकम् ।" वैशेषिक दर्शन, प्रशस्तपादशास्त्र, पृ० २००,

शिवजयनगर सं० सी०, ३८६५ ई०।

९ न्यायविन्दु, द्वितीय परिच्छेद ।

४ उपमान का अनुमान मे अन्तर्भाव—महिम ने उपमानादि को पृथक् प्रमाण न मानते हुए अनुमान मे ही उन्हें अन्तर्भूत माना है।^१ गौतमीय न्याय उपमान को पृथक् प्रमाण मानता है। इसे अनुमान मे अन्तर्भूत मानने वाले दर्शन है—साख्य-योग, वैशेषिक और बौद्ध। अतः गौतमीय न्याय से महिम का सम्बन्ध नहीं हो सकता।

५ दो प्रमाण—महिम ने प्रत्यक्ष और अनुमान केवल द्विप्रमाणवादी मान्यता को प्रामाणिक माना है। गौतमीय न्याय चार प्रमाण मानता है। साख्य-योग उपमान को न मानते हुए भी तीन प्रमाण स्वीकार करते हैं। द्विप्रमाणवादी केवल दो दर्शन है—वैशेषिक और बौद्ध।^२

६ दृष्टान्त का महत्त्व-शैथिल्य—महिम भट्ट ने दृष्टान्त को वह महत्त्व नहीं दिया जो वैदिक नैयायिक दिया करते हैं। गौतमीय न्याय मे तो पचावयवी अनुमान वाक्य ही स्वीकार किया गया है। साख्य और मीमांसा के अनुयायी तीन ही अवयव स्वीकार करते हैं। ये अवयव होते हैं—प्रतिज्ञा, हेतु और दृष्टान्त। दृष्टान्त के महत्त्व के विषय मे सभी एकमत है। केवल बौद्ध ग्रन्थो मे उनके प्रति उपेक्षा बरती गयी है। वैशेषिक नैयायिक तो पाँच अवयव ही मानते हैं।^३

महिमा ने दृष्टान्त को अनिवार्य न मानते हुए प्रमाणस्वरूप एक कारिका प्रस्तुत की है जो कदाचित् किसी बौद्ध ग्रन्थ से ली गयी है। कारिका इस प्रकार है

“तद्भावहेतुभावौ हि दृष्टान्ते तद्वेदिन।

ख्याप्येते, विदुषा वाच्यो हेतुरेव तु केवल ॥”^४

धर्मकीर्ति ने दृष्टान्त को पृथक् अवयव न मानते हुए कहा है

“तावतैवार्थप्रतीतिरिति न पृथग् दृष्टान्तो नाम साधनावयव कश्चित्”^५

उनके अनुसार यदि कही दृष्टान्त है भी तो वह हेतु मे ही अन्तर्भूत है। इस दृष्टि से उन्होंने सदृष्टान्त हेतु और शुद्ध हेतु के रूप मे अपने ‘स्वभाव हेतु’ को प्रस्तुत किया है।^६ दृष्टान्त के विषय मे यही दृष्टिकोण महिम ने अपनाया है।

इस प्रकार लिंग को त्रिरूप मानना, उपमान को अनुमान मे अन्तर्भूत मानना, दृष्टान्त को अनावश्यक मानना तथा दो प्रमाण मात्र स्वीकार करना—ये बातें ऐसी हैं जिनके कारण महिम का न्याय गौतमीय न्याय नहीं रह जाता।

१ “उपमानादीना च तत्रैवान्तर्भावत्” व्यक्तिविवेक, पृ० ७=।

२. वैशेषिक—“शब्दादीनामनुमानन्तर्भाव समानविधत्वात् ॥” वश० द०, प्रश०, पृ० २१३।

“यत्नेन शाब्द व्याख्यतम् ॥” अ० ६, आ० २, स० ३, पृ० ३३१ वही।

बौद्ध—“द्विविध सम्यग्ज्ञानम्, प्रत्यक्षमनुमान च” व्यायवि द, पृ० ७=।

३ “पच वयवेन वाक्येन रवनिश्चितार्थप्रतिप दन पार्थानुमानम् ॥”

पचावयवेनेव वाक्येन सशयितविपर्यस्ताव्युत्पन्नाना परेषा स्वनिश्चितार्थप्रतिपादन पार्थानुमान श्रेयम् ॥”

वैशेषिक दर्शन वही, पृ० २३।

“अवयवा पुन प्रतिज्ञापदेशनिदर्शानुसन्धानप्रत्याम्नाया ॥” वही, पृ० २३३।

४ व्यक्तिविवेक, पृ० ६५।

५. व्यायविन्दु, वही, पृ० ६१।

६ “तथा स्वभावहेतो प्रयोग—यत्सत्सर्वमनित्य तथा घटादिर्गिति। शुद्धस्य स्वभावहेतो प्रयोग—यदुत्पन्तिमत् तदनिश्चयम् ॥” व्यायविन्दु, पृ० ४६-५०।

उपमान को न मानकर तथा हेतु को त्रिरूप मानकर भी माख्य महिम को प्रभावित करता हुआ इसलिए नहीं माना जा सकता कि वह द्विप्रमाणवादी नहीं है, तथा दृष्टान्त के प्रति जागरूक है।

वैशेषिक द्विप्रमाणवादी, और लिग के त्रैरूप्य को मानकर भी दृष्टान्त के प्रति उपेक्षा नहीं करता। वैशेषिक मे भक्ति या लक्षणा की स्वीकृति है, पर महिम ने लक्षणा को भी पृथक् शब्द-शक्ति न मानकर अनुमान-प्रक्रिया मे ही अन्तर्भूत किया है। लिग-त्रैरूप्य, दृष्टान्त-शैथिल्य, द्विप्रमाणत्व आदि सब बातें मिलकर महिम को वैशेषिक अनुयायी भी नहीं रहने देती।

७ स्वभाव और कार्यहेतुओ की स्वीकृति—बौद्ध न्याय मे हेतु के तीन प्रकार माने गये है—अनुपलब्धि, स्वभाव और कार्य। इनमे पहला अभावात्मक है और अभावात्मक अनुमेय का ज्ञान कराता है, शेष दो भावात्मक है और भावात्मक अनुमेय का ज्ञान कराते है।^१ स्वभाव हेतु मे 'तादात्म्य' सम्बन्ध आधार होता है, कार्य हेतु मे 'तदुत्पत्ति' सम्बन्ध। इनके उदाहरण धर्मकीर्ति ने दिये है—“वृक्षोय शिशवात्वात्।” तथा “अग्निरव धूमात्।”^२

महिम ने दृष्टान्त के सम्बन्ध मे जो कारिका प्रस्तुत की हे उसमे आये “तद्भावहेतुभावौ” शब्दो का अर्थ जयरथ ने “तादात्म्य और तदुत्पत्ति” ही किया है।^३ यह इस बात का सकेत है कि यह कारिका किसी बौद्ध ग्रन्थ से ही ली गयी है।

महिम के निरूपण मे अनुपलब्धि, स्वभाव और कार्य-हेतुओ की मान्यता एव उल्लेख बहुशी मिलते है। मम्मट ने उनकी समीक्षा मे ‘भम धम्मिअ’ वाले उदाहरण मे सिहोपलब्धि को इस अनुपलब्धि के विरुद्ध प्रस्तुत किया है।^४

महिम मे स्वभाव और कार्य हेतु के धर्मकीर्ति के दोनो उदाहरण और तादात्म्य-तदुत्पत्ति वाली बात ज्यो की त्यो मिलनी है।^५ महिम ने एक और कारिका प्रस्तुत की है, जो कदाचित् बौद्ध ग्रन्थ से ही ली गयी है। उसमे भी इन उदाहरणो को प्रस्तुत किया गया है, केवल शिशपा की जगह छन्द के अनुरोध से आन्न का प्रयोग किया गया है

“पक्षधर्मत्वसम्बन्धव्याप्तिसिद्धिव्यपेक्षणात्।

वृक्षत्वान्नत्वयोर्यद्वद् यद्वच्चानलधूमयो।”^६

८ शुकु का अनुसरण—हम एक मात्रा तक महिम मे शुकु का अनुसरण पाते है।

१ “त्रीण्येव लिगानि” “अनुपलब्धि स्वभावकार्ये चैति” “अत्र द्वो वस्तुसाधनो” “एक प्रतिषेधहेतु” “ते च तादात्म्यतदुत्पत्तौ स्वभावकार्ययोरेवेति ताभ्या वस्तुसिद्धि”। न्यायविदु द्वितीय परिच्छेद, पृ० २५, २६, ३१।

२ वही, पृ० २८।

३ व्यक्तविवेक वसोत्तराचार्यटीका, पृ० ६५ “तद्भावहेतुभावा तादात्म्यतदुत्पत्तौ।”

४ “अत्र गृहे ष्वनिवृत्त्या भ्रमण विहित गोदावरीतीरे सिहोपलब्धेरभ्रमणमनुमापयति।” काव्यप्रकाश ८० ५, पृ० २५३। ये शब्द मम्मट ने महिम के पक्ष मे प्रस्तुत किये ह। इसे मम्मट ने ‘व्यापक-विरुद्धोपलब्धि’ कहा है—“यत् यत् भीरु भ्रमण तत्तदभ्यकारणनिवृत्त्युपलब्धिपूर्वकम्, गोदावरीतीरे च सिहोपलब्धिरिति व्यापकविरुद्धोपलब्धि।” वही, पृ० २५४। धर्मकीर्ति के अनुसार अनुपलब्धि के ११ प्रकार होते हे। जिनमें व्यापकविरुद्धोपलब्धि भी एक प्रकार है—“व्यापकवृद्धोपलब्धिर्यथा—नात्र तुपाररपशाऽग्ने”। न्यायबिन्दु, पृ० ३६।

५ “तयोश्च शब्दादव्यापकभावलक्षण समव व — यथा वृक्षशिशवयो।” वही, पृ० ४४४।

६ व्यक्तविवेक पृ० १०६।

दो बातें स्पष्ट हैं—एक तो महिम ने भी रस की व्याख्या में उसी समस्या के हल के लिए जो शुकु के मामले में थी, आचार्य धर्मकीर्ति की कारिका प्रस्तुत की है जिसमें मणि-प्रदीप-न्याय के आधार पर मिथ्याज्ञान से भी अर्थक्रिया मानी गयी है। दूसरे महिम ने शुकु के इस मत को भी उपस्थित किया है कि रस स्थायी भावों का अनुकरण है।

६. सत्ता की असाध्यता—महिम ने एक स्थल पर एक कारिका प्रस्तुत की है जिसमें सत्ता की असाध्यता प्रतिपादित की गयी है। कदाचित् यह कारिका भी किमी बौद्ध आचार्य से ली गयी है। कारिका इस प्रकार है

“नासिद्धो भावधर्मोऽस्तिव्यभिचार्युभयाश्रय ।

धर्मो विरुद्धो भावस्य, सा सत्ता माध्यते कथम् ।”^{११}

१० मम्मट का विवेचन—मम्मट ने जो महिम की समीक्षा की है उसमें महिम की उन मान्यताओं को उभारा गया है जिनमें बौद्धत्व की छाया मिलती है। लिग की त्रिरूपता के आधार पर अनुमान का स्वरूप, बौद्धों के स्वीकृत केवल तीन हेत्वाभासों के आधार पर ही महिम में दोष-प्रदर्शन, इन हेत्वाभासों के वैसे ही रूप जैसे कि धर्मकीर्ति ने न्यायबिन्दु में अपनाये हैं, तथा समीक्षा में ‘प्रतिबद्ध’, ‘अप्रतिबद्ध’ आदि कतिपय ऐसे शब्दों का प्रयोग जिन्हें अपने विवेचन में धर्मकीर्ति ने प्रयुक्त किया है, यह बताते हैं कि मम्मट के मामले में महिम के न्याय पर बौद्ध प्रभाव स्पष्ट था। पर अपने स्वभावानुसार मम्मट ने उमें रूढ़ पारिभाषिक रूप नहीं दिया जैसा कि शुकु, भट्टनायक, अभिनव आदि के निरूपण में भी नहीं दिया है। मम्मट का निरूपण सामान्यन किसी न्याय को सामने रखकर समझा जा सकता है, पर यदि कोई चाहे तो उसमें बौद्ध मान्यताओं का स्पष्ट उभार भी समझ सकता है। सम्भव है, मम्मट के युग के लिए इन छाया-सकेतों का पकड़ना दुरुह नहीं रहा होगा।

निष्कर्ष

इस प्रकार रस देखते हैं कि महिम भट्ट की न्याय-पद्धति पर एक लम्बी दूरी तक बौद्ध मान्यताओं, विशेषतः धर्मकीर्ति की उपलब्धियों का प्रभाव है। यद्यपि वे अन्य दर्शनों एवं बौद्ध-विपक्षी क्षेत्रों से भी सामग्री का उपयोग करते हैं, पर इस बौद्ध ऋण को अस्वीकार नहीं किया जा सकता। हो सकता है कि वे स्वयं कट्टर बौद्ध न रहे हों, किन्तु ध्वनिवाद के खडन-भर के लिए उन्होंने शुकु के आदर्श पर बौद्ध न्याय का मार्ग पकड़ा हो। उनके न्याय-प्रयोग में बौद्ध प्रभाव स्पष्ट है, और इसी दृष्टि से उनके रस-निरूपण को हमने दार्शनिक दृष्टि से बौद्ध न्याय के अन्तर्गत रखना उचित समझा है।

अब तक हमने बौद्ध न्याय से प्रभावित आचार्यों के रस-स्वरूप का परिचय प्राप्त किया है। इनमें शुकु और महिम भट्ट को हमने बौद्ध धारणाओं से प्रभावित पाया है। अब हम उन आचार्यों या मतों की ओर आना चाहते हैं जिनमें वैदिक न्याय का उपयोग किया गया है।

वैदिक न्याय और रस

न्याय की मान्यताओं का सहारा लेकर रस के विषय में कुछ कहने का सबसे पुराना संकेत हमें नाट्यशास्त्र के उन आनुवंशिक श्लोकों में मिलता है जिनमें रस का स्वरूप बताते हुए

उमें मानसेन्द्रिय से आस्वाद्य कहा गया है

“भावाभिनयसम्बद्धान् स्थायिभावास्तथा बुधा ।

आस्वादयन्ति मनसा तस्मान्नाट्यरसा स्मृता ॥”^१

किन्तु यह मानसेन्द्रिय से आस्वादन की बात इनने हलके ढग से कही गयी है कि इसमें न्याय की दार्शनिकता का समावेश प्रतीत नहीं होता। इसके अनन्तर न्याय की मान्यताओं का कुछ व्यवस्थित उपयोग हमें लोल्लट में मिलता है जिसकी चर्चा हम पीछे यथास्थान कर चुके हैं। न्याय-दर्शन का अपना इतिहास हमें बताता है कि वह शनै-शनै प्रक्रिया-प्रधान एवं निरूपण शैली द्वारा अन्य क्षेत्रों को प्रभावित करने वाला दर्शन बनता गया है। यही बात काव्यशास्त्र की अन्य चर्चाओं तथा रस-चर्चा के सम्बन्ध में भी ठीक है। भावोत्पत्ति की लौकिक व्याख्या में सामाजिक के लौकिक अनुभव के अभ्यास की व्याख्या में तथा इसी प्रकार की चर्चाओं में वे आचार्य भी न्याय की सामान्य उपलब्धियों का उपयोग करते रहे हैं जिन्होंने रस-निष्पत्ति की व्याख्या किसी अन्य दर्शन-विशेष के सहारे की है। इस भाति का न्याय-दर्शन की मान्यताओं का उपयोग हमें स्वयं अभिनवगुप्त और मम्मट में भी मिल जाता है।^२ यहाँ हम उन सभी चर्चाओं के विस्तार में नहीं जाना चाहते।

रस-स्वरूप की व्याख्या में न्याय की उपलब्धियों का व्यवस्थित प्रयोग हमें काव्यप्रकाश की विभिन्न टीकाओं में भी मिलता है। इनमें प्रायः शकुन के मत को न्याय के अनुरूप समझते हुए तथा मम्मट की अपनी रस-स्वरूप-निरूपक कारिकाओं की व्याख्या करते हुए न्याय का सहारा लिया गया है। शकुन और महिम न्याय को व्यवस्थित प्रवेश इस क्षेत्र में दे ही चुके थे। इस प्रकार व्याख्या और शैली में न्याय रस-स्वरूप की चर्चा में धीरे-धीरे प्रविष्ट होकर एक मत के रूप में हमें पंडितराज जगन्नाथ के एक ‘नव्य मत’ के रूप में मिलता है।

रसगगाधरस्य नवीन मत

पंडितराज जगन्नाथ ने रसगगाधर में रस-निरूपण में दो नवीन आचार्यों के मत प्रस्तुत किये हैं। हमारा अनुमान है कि वे मत स्वयं पण्डितराज ने तटस्थ दार्शनिक दृष्टि से प्रस्तुत किये हैं। इन दोनों में रस को एक भ्रमात्मक ज्ञान माना गया है और एक में तो व्यजना के सहारे उसे अनिर्वचनीय कहकर स्वरूप-निरूपण किया गया है, दूसरे में व्यजना को बिना अपनाये उस भ्रमात्मक ज्ञान की न्याय-दर्शन के सहारे व्याख्या प्रस्तुत की गयी है।^३ इन दोनों नव्य मतों में प्रथम का सम्बन्ध तो वेदान्त से अधिक है, किन्तु दूसरा न्याय के अन्तर्गत आता है। यहाँ उस द्वितीय मत को मक्षेप में प्रस्तुत किया जा रहा है

दर्शन की दृष्टि में रस एक ज्ञान-विशेष है, और जब वह एक विशेष प्रकार का ज्ञान है तो यह प्रश्न उठना स्वाभाविक है कि वह यथार्थ ज्ञान है या अयथार्थ। रस को तत्त्व-ज्ञान तो कहा नहीं जा सकता, क्योंकि वह एक कल्पना के क्षेत्र की अनुभूति है। अतः उसे अयथार्थ या

१ ना० शा० ग्र० ६, श्लो० ३३।

२ “तत्र लोकव्यवहारे कार्यकारणसहचारात्मकलिङ्गदर्शने स्थाय्यामर्कचित्तवृत्त्यनुभूतभ्यासपाठवद् ॥”
आ० मा०, भा० १, पृ० २८४।

“काव्यान्वयकार्याणि महकाणि यानि च । रत्याद रथायिना लोके तानि चेन्नाय्यव्यो ।”
काव्यप्रकाश, उ० ४, का० २७।

३. विशेष निरूपण के लिए देखिये—‘रसगगाधर का शारत्राय अध्वयन’, पृ० २०६-२१७।

भ्रमात्मक ज्ञान ही कहा जायेगा। इसी दृष्टिकोण को आधार बनाते हुए रस का स्वरूप रस-गगाधर में निम्न शब्दों में निरूपित किया गया है

“व्यजनाव्यापारस्यानिर्वचनीयख्यातेश्चानभ्युपगमेऽपि प्रागुक्तदोषमहिम्ना स्वात्मनि दुष्यन्तादितादात्म्यावगाही शकुन्तलादिविषयकरत्यादिमदभेदबोधो मानस काव्यार्थभावनाजन्या विलक्षणविषयताशाली रस ।”^१

“काव्य के प्रभाव और सहृदय की सहृदयता के योग से सहृदय के भावना या कल्पना शक्ति उद्बुद्ध हो जाती है, जिसे प्रथम मत के प्रसंग में दोष-रूप कहा गया है।^२ इसी के फल-स्वरूप प्रमाता सहृदय का काव्य-गत दुष्यन्तादि के साथ तादात्म्य हो जाता है। प्रमाता को इस तादात्म्य के कारण यह चेतना होती है कि मैं शकुन्तलादि-विषयक रति आदि भावों को अनुभव करने वाले व्यक्ति से अभिन्न हूँ। इस प्रकार रस उक्त प्रमाता सहृदय का एक मानस बोध है जिसमें शकुन्तलादि-सम्बन्धनी रति का भ्रम प्रमाता को अपने में होता है—“दुष्यन्तादितादात्म्यावगाही शकुन्तलादिविषयकरत्यादिमदभेदबोधो मानस ।”

“नटादि की चेष्टाओं-रूप लिंगों के आधार पर अनुमान से सामाजिक को शकुन्तलादि-विषयक रति का दुष्यन्तादि में ज्ञान होता है। फिर उसकी भावना या कल्पना रूप दोष से सहृदय की भेद-प्रतीति समाप्त हो जाती है, और वह शकुन्तला-विषयक रति में विशिष्ट दुष्यन्त के साथ अपना तादात्म्य स्थापित कर लेता है। इस रतिमान् के साथ अभेद-भावना के आते ही उसमें वस्तुतः अविद्यमान भी रति का सम्बन्ध जुड़ जाता है। यही ‘मानस रतिमदभेद बोध’ रस है।”^३

व्यजना के स्थान पर अनुमान का समावेश इस मत में निम्न शब्दों द्वारा प्रतिष्ठित किया गया है

“तत्र रतेर्विशेषणीभूताया शब्दादप्रतीतत्वाद् व्यजनायाश्च तत्प्रत्यायिकाया अनभ्युपगमाच्चेष्टादिर्लिंगकमादौ विशेषणज्ञानार्थमनुमानम् अभ्युपेयम् ।”^४

व्यजनावादी मत में दुष्यन्तादि में रत्यादि का ज्ञान व्यजना से होता है, इस मत में अनुमान से। और तब, जिस दुष्यन्तादि को रत्यादिविशिष्ट समझ लिया जाता है उससे सहृदय का तादात्म्य हो जाता है। इस प्रकार इस मत में सहृदय में रत्यादि भावों की लौकिक स्थिति के समान वास्तविक अवस्थिति नहीं होती। यह भी जरूरी नहीं कि इस कल्पित और भ्रमात्मक अनुभूति के उदय के लिए विषय-सामग्री ही वास्तविक रूप में उपस्थित हो।^५

इस मत में न्याय का सहारा दुष्यन्तादि-निष्ठ रति के अनुमानात्मक ज्ञान के लिए ही नहीं लिया गया अपितु इस दर्शन की मान्यता के अनुरूप ही रस को एक मानस-बोध भी कहा गया है। साथ ही इस भ्रमात्मक ज्ञान को अनिर्वचनीय न रखकर उसके निर्वचन का प्रयास भी किया गया है जो न्याय-दर्शन के ही समीप है।

यों रस की असत्यता की ओर सकेत महिम भट्ट ने भी किया है यह हम देख चुके हैं।

१ रसगगाधर, पृ० २७।

२ “सहृदयोल्लासितस्य भावनाविशेषरूपरय दोषस्य महिम्ना कल्पितदुष्यन्तावच्छादिते स्वाभ्यन्त-नावच्छिन्ने ” वही, पृ० २५।

३ रसगगाधर का शारत्रीय अध्ययन, पृ० २१७।

४ रसगगाधर, पृ० २७।

५ विशेष के लिए देखिए—‘रसगगाधर का शारत्रीय अध्ययन’, ‘द्वितीय नवीन मत’, पृ० २१५-२१७।

किन्तु उसकी व्याख्या में जो अनुमान उपयोग में लाया गया है वह बौद्ध न्याय के अनुरूप पड़ता है। पण्डितराज के इस न्यायानुगामी मत में ऐसा कोई संकेत नहीं मिलता जिसके आधार पर इसे बौद्ध न्याय आदि से जोड़ा जा सके। अतः यह वैदिक न्याय के ही अन्तर्गत आता है।

विशुद्ध रूप में वैदिक न्याय का उपयोग करके एक मत के रूप में प्रस्तुत करने का प्रयास रसगगाधर के इस निरूपण में ही हमें मिलता है। और जो भी उपयोग न्याय का यत्र-तत्र हमें मिलता है, वह प्रक्रिया में अधिक है, स्वरूप-निरूपण में बहुत ही कम।

साख्यदर्शन और रस

साख्यदर्शन की मान्यताओं का सहारा लेकर रस की व्याख्या के विषय में तीन प्रकार के प्रयास हमारे सामने आते हैं। एक तो अभिनवगुप्त ने अभिनवभारती में शुकु के विवेचन के बाद और भट्टनायक के मत से पूर्व एक साख्यवादी रस-व्याख्या प्रस्तुत की है। यह बड़ी संक्षिप्त है, किन्तु साख्य का पूर्ण आश्रय लेकर रस को समझाने का रस के इतिहास में यह अकेला प्रयास है। इसके अनन्तर भट्टनायक ने साख्य के त्रिगुणवाद की सहायता से रसानुभूतिकालीन चित्तदशा का विश्लेषण किया है। किन्तु यह प्रयास सीधे साख्य से नहीं आया है। साख्य एक ऐसा दर्शन रहा है जिसकी आत्मा और प्रकृति के स्वरूप और परस्पर सम्बन्ध की मान्यताओं से सहमत न होते हुए भी उसके त्रिगुणवाद और प्रकृति-विकार सम्बन्धी दृष्टिकोणों को अन्य अनेक दर्शनों ने लगभग ज्यों का त्यों स्वीकार कर लिया है। अतः दूसरे दर्शन भी उसी शब्दावली में समान बातें करते दिखाई पड़ते हैं। शैव दर्शन और वेदान्त ने भी साख्य के त्रिगुणवाद को लगभग ज्यों का त्यों स्वीकार किया है। अतः भट्टनायक में जो त्रिगुणवाद के अनुसार रसानुभूतिकालीन चित्त का विश्लेषण है, वह सीधे साख्य से नहीं, शैव दर्शन के माध्यम से आया है। तीसरे प्रकार के वे प्रयास हैं जिनमें भट्टनायक के रस-विवेचन में प्रयुक्त उक्त त्रिगुणवाद को सीधा साख्य पर ही आधारित समझ कर, या उससे प्रेरणा लेकर रस की व्याख्या साख्य की पदावली में की गई है। इस प्रकार के प्रयास आज भी दिखाई पड़ते रहते हैं, और कभी-कभी प्राचीन संस्कृत आचार्यों में भी मिल जाते हैं। हम यहाँ अभिनव द्वारा उल्लिखित रस की साख्य-परक व्याख्या का परिचय प्रस्तुत करेंगे। भट्टनायक द्वारा जो त्रिगुणवाद का महारा लिया गया है, उसे उनके विवेचन तक के लिए उठा रखेंगे। तीसरे प्रकार के प्रयास का कोई विशेष मूल्य नहीं है।

अभिनवभारतीस्थ साख्यवादी मत

अभिनवभारती में यह साख्यवादी मत इस प्रकार वर्णित है

“येन त्वभ्यधायि-सुखदुःखजननशक्तियुक्ता विषयसामग्री बाह्यैव । साख्यदृशा सुखदुःख स्वभावो रस । तस्या च सामग्रया दलस्थानीया विभावा । सस्कारका अनुभावव्यभिचारिण । स्थायिनस्तु तत्सामग्रीजन्या आन्तरा सुखदुःखस्वभावा इति । तेन ‘स्थाधिभावान् रसत्वम्’ इत्यादावुपचारमगीकुर्वता ग्रन्थविरोध स्वयमेव बुध्यमानेन दूषणाविष्करणमौर्ध्यात् प्रामाणिको जन परिरक्षित इति किमस्योच्यते । यत्त्वत्यन्त न प्रतीतिवैषम्यप्रसगादि तत्किं यदत्रोच्यते ।”

किन्तु हेमचन्द्र ने अपने अलंकार-चूडामणि में इस प्रसंग को बिना किसी टिप्पणी या व्याख्या के साथ इस रूप में प्रस्तुत किया है

“येन त्वभ्यधायि-सुखदुःखजननशक्तियुक्ता विषयसामग्री बाह्यैव साख्यदृशा सुखदुःख-स्वभावा रस । तस्या च सामग्रया दलस्थानीया विभावा, सस्कारका अनुभावव्यभिचारिण,

स्थायिनस्तु तत्सामग्रीजन्या आन्तरा सुखदुःखस्वभावा इति । तेन स्थायिभावान् रमत्वमुपनेष्याम इत्यादावुपचारमगीकुर्वता ग्रन्थविरोध स्वयमेव बुध्यमानेनदूषणाविष्करणमौख्यात् प्रामाणिक-जन परिरक्षित इति किमस्योच्यते । यत्वन्यत्तत्प्रतीतिवैषम्यप्रसगादि तत्क्रियदवोच्यताम् ।'

इन दोनों उल्लेखों में हेमचन्द्र का पाठ अधिक विश्वसनीय और मगत प्रतीत होता है । अभिनवभारती के पाठों की अशुद्धियों से विद्वान् परिचित हैं । अभिनवभारती के पाठ में सबसे बड़ी विसंगति यह आती है कि अभिनव ने इस साध्यवादी पर आक्षेप करते हुए बताया है कि यह स्थायी भाव और रस में अन्तर मान कर चलता है, और भरत के उन वचनों को जिनमें यह कहा गया है कि "हम स्थायी-भावों को रसत्व प्राप्त करता दिखाएंगे" आपचारिक मानता है । भरत ने ऐसे वचनों में रस और भावों को एक माना है, किन्तु यह साध्यवादी दोनों में तात्त्विक अन्तर मानता है—"तेन स्थायिभावान् रमत्वमित्यादावुपचारमगीकुर्वता" इस प्रकार साध्यवादी के मत में स्थायी और रस में स्वरूपान्तर अन्तर होना चाहिए । किन्तु अभिनवभारती के पाठ में दोनों का उल्लेख इस प्रकार है

(क) "साध्यदृशा सुखदुःखस्वभावो रस ।"

(ख) "स्थायिनस्तु तत्सामग्रीजन्या आन्तरा सुखदुःखस्वभावा इति ।"

इस प्रकार अभिनवभारती के पाठ के अनुसार रस और स्थायीभाव में कोई अन्तर नहीं, दोनों 'सुखदुःखस्वभाव' हैं । जब ऐसी बात है तो यह तो भरत के अनुकूल ही है, फिर "स्थायिभावान् रमत्वमुपनेष्याम" जैसे भरत के वचनों में उसे उपचार मानने की क्या आवश्यकता पड़ी थी । अतः यह अभिनवभारती का पाठ काव्यानुशासन के पाठ के समान मगत नहीं है । काव्यानुशासन के पाठ में, जैसा कि हम अभी देखेंगे, ऐसी कोई विसंगति नहीं, प्रत्युत वह साध्य-सिद्धान्त के अनुरूप ही पड़ता है । अतः हम उक्त साध्यवादी आचार्य की रस-व्याख्या को काव्यानुशासन के पाठ के अनुसार ही स्वीकार करके चलेंगे ।

इस साध्यवादी व्याख्या के अनुसार बाह्य विषय-सामग्री, जो कि स्वतः सुख-दुःख-मय है, तथा भोक्ता के अतः करण में सुख-दुःख उत्पन्न करने की क्षमता रखती है, रस है । इस प्रकार यह व्याख्या स्थायी भावों को रस नहीं कहती, अपितु बाह्य विषय-सामग्री को ही रस कहती है । स्थायी भाव तो भोक्ता अन्तःकरण में उस सामग्री से उत्पादित सुख-दुःख है, जो कि स्पष्ट ही आन्तर है । ये आन्तर सुख-दुःख-रूप स्थायी भाव बाह्य सामग्री-रूप रस की अनुभूति के फल हैं ।

हम पीछे देख चुके हैं कि इस व्याख्या से पूर्व के आचार्य रस को वस्तु-रूप मानते चले आ रहे थे । भरत का रस भी वस्तु-रूप था, वह नाट्य-निष्ठ था । अलंकारवादियों का रस भी वस्तु-रूप था, वह काव्य-निष्ठ था । यह साध्यवादी आचार्य भी जब बाह्य विभावादि सामग्री को ही रस कहता है तो कोई नई बात नहीं करता । उसकी यह मान्यता अपने युग की दृष्टि से प्रभावित है । वह केवल साध्य की दृष्टि से उसकी व्याख्या करता है ।

साध्य की दृष्टि से बाह्य विषय-सामग्री को रस कहते हुए उसके दो विशेषण दिये गये हैं—'सुखदुःखजननशक्तियुक्ता' और 'सुखदुःखस्वभावा' । यह दृष्टिकोण साध्य के सर्वथा अनुरूप ही है ।

साध्य के अनुसार प्रकृति त्रिगुणात्मिका है । ये गुण हैं मत्त्व, रजस्, तमस् । सत्त्व प्रकाशात्मक तथा सुख-रूप है । रजस् प्रवृत्तिकारी, दुःख-रूप है । तमस् नियमनकारी, आवरक

तथा मोह-रूप है ।^१ साख्य के सत्कार्यवाद के सिद्धान्त के अनुसार प्रकृति और उसके विकारभूत तत्त्वो मे कोई स्वभावात्मक अन्तर नही हे ।^२ इस प्रकार समस्त पदार्थ त्रिगुणात्मक होने के कारण स्वरूपत सुख-दुःख-मोह-स्वभाव होते है, यह साख्य की मान्यता है । दूसरी बात यह कि प्रत्येक पदार्थ भोक्ता अन्त करण मे तद्गत सत्त्व-रजस्-तमस् की स्थिति के अनुरूप सुख-दुःख-मोह उत्पन्न करने की क्षमता रखता है । एक ही रमणी अपने प्रिय के लिए मुखात्मक, मपत्नियो के लिए दुःखात्मक तथा अन्य वासना-प्रधान लोगो के लिए मोहात्मक होती हे ।^३ यह अन्तर गुणो की ऊँची-नीची स्थिति के अनुरूप हो जाता है ।^४ इस प्रकार, जहा तक बाह्य पदार्थो का सम्बन्ध है, वे साख्य की दृष्टि मे एक ओर 'सुख-दुःख-मोह-स्वभाव' भी है, दूसरी ओर 'सुख-दुःख-मोह-जनन-शक्ति-युक्त' भी । यही बात इस साख्यवादी व्याख्याकार ने विभावादि सामग्री के लिए कही है । उसके युग तक विभावादि को नाट्य-निष्ठ या फिर काव्य-निष्ठ ही देखा जा रहा था, अत उसने भी विभावादि सामग्री को बाह्य रूप मे ही स्वीकार करके उम पर विचार किया है ।

इस वस्तु-रूप रस की निष्पत्ति की बात भी इस व्याख्या मे उसी प्रकार दिखाई गई है, जमे भरत ने पाक-रस के निदर्शन पर दिखाई है । कहा गया है, विभाव दलो के स्थान पर है और अनुभाव तथा व्यभिचारी सस्कारको के स्थान पर । यह व्याख्याकार सम्भवत पाक-रस के स्थान पर ओषधि-रस के निदर्शन पर काव्य-रस को समझाना चाहता है । ओषधि-रस मे कतिपय दलो या वनस्पति-पत्रो को अन्य वनस्पतियो के निष्पन्द से संस्कृत करके भावना देने का आयुर्वेदिक विधान आता है । इस क्रिया के लिए 'भावना' या 'सस्कार' शब्दो का प्रयोग आता है । भरत ने व्यजनों के द्वारा अन्न पदार्थ के सस्कार की बात कही थी—“यथाहि नाना व्यजनसंस्कृतमन्न भुजाना ” सम्भवत भरत के इस अन्न-सस्कार की बात मे इस साख्यवादी व्याख्याकार को ओषधि-रस के सस्कार की बात सूझी है । या फिर दल शब्द का अर्थ दाल लिया जा सकता है । वे अन्न जिनके दो दल या दो टुकडे होते है, दल कहे जाते हे । इन अन्नो को दालो के रूप मे प्रयोग किया जाता है । मिर्च-मसाले इनके सस्कारक द्रव्यो के रूप मे माने जा सकते हे, और साख्यवादी की इस व्याख्या को भरत के पाक-रस का ही एक रूप माना जा सकता हे । कुछ भी हो, दोनो अर्थो मे से कोई भी लेने पर कोई विशेष अन्तर नही पडता ।

यह विषयात्मक सामग्री भोक्ता अन्त करण मे हर्ष-शोक के, रति-उत्साह के भावो को जन्म देती है । ये स्थायी भाव इस सामग्री से जन्म है, आन्तर हे, सुख-दुःख-स्वभाव है । इस प्रकार स्थायिभाव स्वयं रस नही, विभावादि-सामग्री रूप रस की अनुभूति के परिणाम है ।

साख्य के अनुसार विषय इन्द्रिय प्रणालिकाओ के द्वारा चित्त मे उपस्थित होकर चित्त के अग बनते है । यह स्वरूप भी चित्त की वृत्ति-रूप ही होता है । इसके अनन्तर चित्त मे पौरुषेय बोध उत्पन्न होता है, जिसके अनुसार वे विषय ज्ञानात्मिका बुद्धि-वृत्ति के अग बन जाते है । प्रथम रूप प्रमाण होता है, दूसरा प्रमा । इस प्रकार ज्ञान मे आई हुई वस्तुएँ स्वानु-रूप सुख-दुःख-मोह की प्रतिक्रियाएँ चित्त पर उत्पन्न करती है । साख्य के सत्कार्यवाद के

१ साख्यकारिका कारिका १०-३ ।

२ वही, का० ८ ।

३ वही, का० १३ तत्त्वकोमुदा ।

४ वही, का० ।

सिद्धान्त के अनुसार कोई नई उत्पत्ति नहीं होती, पूर्वत तत्त्वों की अभिव्यक्ति ही 'उत्पत्ति' है। अतः सुख-दुःख के उत्पन्न होने का अर्थ है अन्तःकरण के सुख-दुःखों का बाह्य सामग्री के सम्पर्क में आकर अभिव्यक्त हो जाना।

बाह्य विषय सामग्री ही रस है, स्थायी भाव उसके द्वारा उत्पन्न भोक्ता अन्तःकरण के सुख-दुःख-मय परिणाम है। इस मान्यता में भरत की दृष्टि से बहुत दूर का अन्तर नहीं पड़ता था। दोनों में रस को वस्तु-रूप तथा बाह्य-निष्ठ माना गया है। भरत ने भी हर्षादि को नाट्य-रस की अनुभूति का परिणाम माना है, यह हम पीछे देख ही चुके हैं। किन्तु अभिनव ने भरत की मान्यता को उस मौलिक रूप में न मानकर अपनी दृष्टि के अनुरूप माना है। अतः उनके अनुसार भरत स्थायी भाव तथा रस में कोई जातीय भेद नहीं मानते। किन्तु उपर्युक्त साख्यवादी व्याख्याकार के अनुसार स्थायी तथा रस में जातीय भेद पड़ता है। रस बाह्य है, स्थायी उसकी अनुभूति के अन्तर्परिणाम। अतः अभिनव इस स्थूल दृष्टि पर विचार करना भी असंगत समझते हैं। निश्चय ही इस साख्यवादी को भरत के उन शब्दों में औपचारिकता दिखानी पड़ी होगी जिनमें स्थायी और रस की एकजातीयता तथा एकरूपता दिखाई पड़ती थी। अभिनव का कहना है कि यह 'साख्यवादी' तो स्वयं समझ रहा है कि मैं भरत के विपरीत बात कह रहा हूँ। अतः ऐसे भरत-विरोधी व्यक्ति में दोष निकालने से हमें सहज छुट्टी मिल गई।

इस मान्यता की एक कमी की ओर अभिनव ने और संकेत किया है। कहा है, ऐसा मानने पर प्रतीति-वैषम्य का प्रसंग उठेगा। अभिनव रसों की प्रतीति आनन्द-रूप मानते हैं। किन्तु साख्यवादी के अनुसार रसों की प्रतीति भी सुख-दुःख-मोह रूप होगी। सभी दर्शकों को समान नहीं होगी। उनकी मात्राओं में भी अन्तर होगा। इस प्रकार अनेक प्रश्न उठेंगे, जिनका समाधान इस मान्यता में नहीं है।

वस्तुतः यह व्याख्या रस को वस्तु-रूप मानकर चलती है। साथ ही लौकिक अनुभव और काव्यात्मक अनुभव में कोई अन्तर नहीं करती। उसके रस की अनुभूति के परिणाम स्थायी भाव सुखरूप ही नहीं, लौकिक अनुभवों के समान ही सुख-दुःखरूप है। साख्य की दृष्टि से रस-व्याख्या करना पाप नहीं था। किन्तु उसमें रस का स्वरूप और अनुभूतिकालीन सामाजिक चेतना का विश्लेषण प्रस्तुत किया जाना चाहिए था, जैसा कि आगे चलकर भट्टनायक ने किया। विभावादि सामग्री से सामाजिक किस प्रकार प्रभावित होता है, उसके अन्तःकरण के सत्त्व-रजस्-तमस् का उस समय क्या अनुपात होता है, सत्त्व का किस प्रकार उद्रेक होता है, अनुकार्य के भावों के साथ सामाजिक की समानुभूति किस मात्रा तक और कैसे होती है, लोकानुभूति और रसानुभूति में क्या अन्तर है, आदि समस्याओं पर साख्य-दृष्टि में विचार किया जाता तो आज यह साख्यवादी का बड़ा योगदान होता। किन्तु उस वस्तुवादी दृष्टिकोण के युग में इस व्याख्याकार के सामने ये समस्याएँ थी ही नहीं। इस व्याख्या का यदि कुछ महत्त्व है तो इतना ही कि हम यह जान लेते हैं कि भट्टनायक से पूर्व ही लोगों की दृष्टि रस की समस्या के समाधान के लिए साख्य के तत्त्वों की ओर जा चुकी थी।

मीमांसा और रस

साख्य के समान ही मीमांसा दर्शन का उपयोग करते हुए रस की व्याख्या करने के प्रयास भी कम ही हुए हैं। यों मीमांसा के कतिपय सिद्धान्तों का रस-व्याख्या में उपयोग भट्ट

नायक और अभिनवगुप्त में भी मिलता है, किन्तु उनकी व्याख्याओं में आधार चेतना मीमासा की नहीं है। मीमासा का सर्वाधिक सहारा लेकर रस की व्याख्या का प्रयास हमें दशरूपक में दिखाई पड़ता है। हम यहाँ मीमासा के सम्बन्ध से हुए रस-व्याख्या के प्रयासों की चर्चा करेंगे।

लोल्लट और मीमासा

मीमासा एक उत्पत्तिवादी दर्शन है सम्भवतः इसी साम्य को देखकर उत्पत्तिवादी लोल्लट को कतिपय लोग मीमासक समझते हैं। ऐसा कोई स्पष्ट प्रमाण उपलब्ध नहीं, जिसके आधार पर लोल्लट का मीमासक होना निश्चित रूप में प्रतिपादित किया जा सके। हम पीछे लोल्लट के मत का विश्लेषण करके देख चुके हैं। उसमें मीमासा की मान्यताओं का कहीं स्पर्श भी नहीं है। लोल्लट ने कतिपय न्याय-मान्यताओं का ही उपयोग किया है। अतः लोल्लट के मत में मीमासा की सम्भावना करना व्यर्थ है।

भट्टनायक और मीमासा

भट्टनायक मीमासा की मान्यताओं से प्रभावित थे, इसके कुछ प्रमाण उपलब्ध होते हैं। उन्हें अभिनव ने कई स्थानों पर मीमासक माना है। नीचे तीन स्थल प्रस्तुत किये जा रहे हैं^१

१ प्रत्यभिज्ञा-वृत्ति-विमर्शिनी, भाग ३, पृष्ठ ६६ पर अभिनव उन्हें 'मीमासकाग्रणी' कहते हैं

“यथाह मीमासकाग्रणीर्भट्टनायक ।”

२ अभिनवभारती, भाग ३, अध्याय २७, पृष्ठ ३०६-३१० पर सिद्धियों के विवेचन में अभिनव भट्टनायक को जैमिनि की मान्यताओं का अनुसरण-मात्र करते हुए बताते हैं

“यत्तु भट्टनायकेनोक्तम्—सिद्धेरपि नटादेरङ्गत्व व्रजन्त्यास्तत्पक्षे यमिति, तेन नाट्याङ्गता समर्थितफल च (समर्थिता फल च ?) पुरुषार्थत्वादिति केवल जैमिनिरनुसृत इत्यलमनेन ।”

३ ध्वन्यालोक-लोचन में “निश्वासान्ध इवादर्शश्चन्द्रमा न प्रकाशते” इस पद्य पर भट्टनायक के दृष्टिकोण की समीक्षा करते हुए अभिनवगुप्त कहते हैं

“न च कल्पना युक्ता । जैमिनिसूत्रे ह्येव योज्यते, न काव्येपीत्यलम् ।”

मीमासा के प्रभाव के कारण ही भट्टनायक ने रस-व्याख्या में अपने भावकत्व व्यापार की प्रतिष्ठा में इस दर्शन का सहारा लिया है। इतना ही नहीं, अभिनवगुप्त ने उनके भावकत्व व्यापार का जो खण्डन किया है, वह भी मीमासा की भाषा में ही किया है। हम उस विवेचन को यहाँ न करके भट्टनायक के मत-विवेचन के प्रसंग में ही करेंगे। यहाँ इतना ही सकेत अपेक्षित है कि भट्टनायक का भावकत्व व्यापार मीमासा की प्रेरणा पर प्रतिष्ठित है। फिर भी उनकी रस-व्याख्या मीमासा पर ही आधारित नहीं है। हम उनके रस-स्वरूप का विश्लेषण करके देखेंगे कि उसकी दार्शनिक आधार-भूमि मूलतः द्वैतवादी शैव दर्शन की है।

अतः उनके रस-स्वरूप का परिचय उसी दर्शन के मन्दर्भ में पाना उचित होगा।

अभिनवगुप्त और मीमासा

रस-विवेचन में भट्टनायक के भावकत्व व्यापार का खण्डन करने के लिए अभिनव ने जो मीमासा की भाषा अपनाई है, वह तो भट्टनायक के उक्त व्यापार की आधार-भूमि मीमासा की होने के कारण है, किन्तु उनके अपने रस-विवेचन में भी एक स्थल पर मीमासा की मान्यता का उपयोग हुआ है। अभिनव यह बताना चाहते हैं कि सहृदय को काव्य-शब्दों के अर्थ-ज्ञान के अनन्तर शब्दार्थ से अधिक साक्षात्कारात्मिका प्रतीति होती है। कवि के शब्दों में वर्णित विभावादि किसी विशेष देश-काल-जाति के होने हैं। यदि पदार्थ तक ही सीमित रहा जाय तो सहृदय की प्रतीति देश-काल की मीमासों में आवद्ध होगी। पर काव्यानुभूति में होता यह है कि जैसे ब्राह्मण-वचनो में मीमासा के अनुसार सर्वत्र क्रिया-परकता मानी जाती है, और वचनो के काल-पुरुष आदि सबका पर्यवसान लिङ्गकार-परक विधि-रूप होता है, इस प्रकार कालादि परिवर्तित हो जाते हैं वैसे ही काव्यानुभूति में भी काव्य-वर्णित पदार्थों के देश-काल सहृदय के लिए भी बदल जाते हैं।

“यथाहि ‘सत्रमामत’^१ ‘तामरुनी प्रादात्’ इत्यादावर्धितादिलक्षितम्याधिकारिण प्रतिपत्तिमात्रादनित्तिप्ररोचितात् प्रथमप्रवृत्तादनन्तरमधिकैवोपात्तकालतिरस्कारेणैवास्ते प्रददानीत्यादिरूपा सक्रमणादिस्वभावा यथादर्शन प्रतिभाभावनाविधिनियोगादि^२ भाषाभिव्यवहृता प्रतिपत्तिस्तथैव काव्यात्मकादपि शब्दादधिकारिणोऽधिकारिस्त प्रतिपत्ति।”^३

ब्राह्मण ग्रन्थों में कहा गया है—“वनस्पतय सत्रमामत” “प्रजापतिरात्मनो वपामुदाखिदत्, तामरुनी प्रादात्”। यहाँ प्रथम उद्धरण में कहा गया है कि वनस्पति-आदि यज्ञ में बैठे। दूसरे में कहा गया है कि प्रजापति ने अपनी वपा निकाली और उसे अग्नि में डाला। ये वाक्य अर्थवाद-रूप हैं। मीमासा का यह सिद्धान्त है कि वेद का कोई वाक्य ऐसा नहीं जिसकी क्रियापरकता न हो—“आम्नायस्य क्रियार्थत्वाद् आनर्थक्यमतदर्शनाम्”^४ और यह क्रियापरकता विधि-रूप या निषेध-रूप होती है। अतः जिन वाक्यों में कोई सीधा क्रिया-सम्बन्धी आदेश नहीं, उनका अर्थ भी क्रिया-विधि के रूप में ही लिया जाता है। इस प्रकार वेद-वचन चाहे किसी काल में हो, चाहे किसी पुरुष में हो, उक्त अर्थ मध्यम पुरुष के लिए विधिलिङ् के रूप में ही लेना होता है। इस सिद्धान्त के अनुसार उक्त वेद-वाक्यों का अर्थ ‘आसत’ और ‘प्रादात्’ अर्थात् बैठे और दिया न लेकर बैठो और दो, यही लेना होना है। इस विधि-रूप अर्थ को भी जब अधिकारी व्यक्ति अपने मन्दर्भ में लेता है तो इनका अर्थ यही लेता है कि ‘बैठूँ’ और ‘दूँ’। ‘आसे’ तथा ‘प्रददानि’। अभिनव का कहना है कि यहाँ मीमासा के अनुसार वेद-वाक्यों के लकार और पुरुष का, जो कि प्रथम ही पदार्थ रूप में सामने आते हैं, तिरस्कार ही जाता है और पदार्थ-मात्र से अतिरिक्त प्रतीति

१ आचार्य विश्वेश्वर हिन्दी अभिनवभारता पाठ संशोधित। अभि० भा० पाठ—‘रात्रिमासत’, पृ० ४७२।

२ भा० विश्वेश्वर-कृत पाठ-संशोधन। अभि० भा० भा० ‘मिथ्युद्योगादि’। हिन्दी अभि० भा०, पृ० ४७०।

३ अभिनवभारती, भा० १, पृ० २७८।

४ मीमासा-सूत्र जैमिनि।

सामने आती है। इसे मीमामा की भाषा मे भावना, विधि, नियोग आदि शब्दो से कहा गया है। काव्य मे भी यही प्रक्रिया चलती है। सहृदय को पहले काव्यात्मक शब्दो की पदार्थावगति होती है। उस अवगति मे देश-काल-भूत-आदि के होते है। पर इसके अनन्तर उसके मानस-पटल पर देश-काल की सीमा मे रहित इन पदार्थो का माक्षात्कार होता है। यह माक्षात्कारात्मिका प्रतीति भी पदार्थावगति मे अतिरिक्त होती है।

इस प्रकार अभिनव ने सामाजिक की विभावादि-प्रतीति की व्याख्या मे मीमासा की मान्यता का उपयोग किया है। पर उनका रस-स्वरूप मीमासा पर आधारित नही। उमकी मूल चेतना काश्मीरी शैव दर्शन की है, यह हम आगे देखेंगे।

धनजय और धनिक

दशरूपक तथा उमकी टीका अवलोक के कर्ताओ के रूप मे धनजय और धनिक के नाम जुडे हुए है। धनिक ने धनजय के दृष्टिकोण को अपनी विद्वत्तापूर्ण टीका 'अवलोक' के द्वारा स्पष्ट किया है, और आज हम धनजय को धनिक से अलग करके नही देख सकते। अतः दशरूपक के रस-विवेचन को दोनो की मान्यताओ के सम्मिलित रूप मे ही समझना होगा। डा० काणे के अनुसार दशरूपक की रचना दशम शती के अन्त मे हुई थी तथा अवलोक की एकादश शती के आरम्भिक दशको मे। ये आचार्य तथा अभिनव एक-दूसरे का स्पष्ट उल्लेख नही करते।^१

इन आचार्यों के अनुसार रस विभाव-अनुभाव-व्यभिचारी से भावित हुआ सहृदय का स्थायी भाव है

“विभावैरनुभावैश्च मास्त्विर्कैर्व्यभिचारिभिः ।

आनीयमान स्वाद्यत्व स्थायी भावो रस स्मृत ॥”

उनके समय तक यह निर्धारित हो चुका है कि रस सहृदय-निष्ठ है, नाट्य-निष्ठ, काव्य-निष्ठ या अनुकार्ग-निष्ठ नही।^२ साथ ही नर्तक को भी सहृदय-कोटि मे लाकर रस का आस्वादिता माना गया है।^३ धनजय का कथन है कि जिस प्रकार मिट्टी के खिलौनो से खेलते हुए बालक अपने ही उत्साह का आस्वादन करते है वैसे ही सामाजिक भी काव्य के विभावादि के माध्यम से अपने ही स्थायी भावो का आस्वादन करता है।

“क्रीडता मृणमयैर्यद्वद्बालाना द्विरदादिभिः ।

स्वोत्साह स्वदते तद्वच्छ्रीणामजुनादिभिः ॥”^४

विभावादि और स्थायी के बीच इन आचार्यों को व्यग्य-व्यजक-सम्बन्ध के स्थान पर भाव्य-भावक सम्बन्ध अभीष्ट है। काव्य भावक है, स्थायी भाव्य। और इस मान्यता का आधार भी मीमासा है, यह भी धनिक बता कर चलते है

“अतो न रसादीना काव्येन सह व्यग्यव्यजकभाव, कितहि भाव्यभावकसम्बन्धः ।

१ हिस्ट्री आफ संस्कृत पोइटिक्स पी० वी० काणे, पृ० २३६-७ ।

२. दशरूपक . प्र० ४, का० १ ।

३. वही, प्र० ४, का० ३८ ।

४ वही, प्र० ४, का० ४० ।

५ वही, प्र० ४, का० ४१ ।

काव्य हि भावक, भाव्या रसादय । ते हि स्वतो भवन्त एव भावकेषु विशिष्टविभावादिमता काव्येन भाव्यन्ते । न च शब्दान्तरेषु भाव्यभावकलक्षणसम्बन्धाभावात् काव्यशब्देष्वपि तथा भाव्यमिति वाच्यम्, भावनाक्रियावादिभिस्तथाङ्गीकृतत्वात् ।”^१

धनिक इस ‘भावन’ व्यापार के सूत्र भरत में भी पाते हैं

“किञ्च मा चान्यत्र तथास्तु, अन्वयव्यतिरेकाभ्यामिह तथावगमात् । तदुक्तं

“भावाभिनयसम्बद्धान् भावयन्ति रसानिमान् ।

यस्मात् तस्मादमी भावा विज्ञेया नाट्ययोक्तृभि ॥”^२

मीमांसक भावनाक्रियावादी कहलाते हैं । उनके अनुसार समस्त वाक्य क्रियापरक होते हैं । क्रिया ही भावना है । इस प्रकार क्रिया ही वाक्यार्थ या तात्पर्यार्थ है, फिर चाहे वह वाक्य में शब्दोपात्त हो, चाहे प्रकरणादि से जानी जाए । अन्य कारक उसी क्रिया से मिलकर उनके वाक्यार्थ बनने में सहयोग करते हैं । ठीक यही प्रक्रिया उन्होंने रसों के सम्बन्ध में मानी है । काव्य में भी कही तो विभावादि शब्दोपात्त होते हैं, कही प्रकरणादि से जाने जाते हैं । इनके द्वारा वाक्यार्थ-रूप स्थायी भाव सामाजिक के आस्वादन में आते हैं ।

“वाच्या प्रकरणादिभ्यो बुद्धिस्था वा यथा क्रिया ।

वाक्यार्थ कारकैर्युक्ता स्थायी भावस्तथेतरे ॥”^३

इन आचार्यों ने अभिहितान्वयवादियों का मार्ग अपनाया है, जो पदोपस्थिति के अनन्तर पदार्थोपस्थिति और फिर अन्वय-रूप वाक्यार्थोपस्थिति मानते हैं । काव्य के विभावादि-वाचक शब्द पद-स्थानीय हैं, विभावादि अर्थों का ज्ञान पदार्थ-स्थानीय, और रत्यादि वाक्यार्थ-स्थानीय

“तत्र विभावादय पदार्थस्थानीयास्तत्सृष्टो रत्यादिर्वाक्यार्थ । तदेतत् काव्यवाक्य यदीय ताविमौ पदार्थवाक्यार्थौ ।”^४

भट्ट मतानुयायी अभिहितान्वयवादी होने के कारण रस को तात्पर्य शक्ति से साध्य माना गया है । पदावली और शैली सब मीमांसा के ग्रन्थों से उधार ली हुई हैं

“न चापदार्थस्य वाक्यार्थत्व नास्तीति वाच्यम्—कार्यपर्यवसायित्वात् तात्पर्यं शक्ते । तथाहि—पौरुषेयमपौरुषेय वाक्य सर्वं कार्यपरम्, अतत्परत्वेऽनुपादेयत्वाद्गुण्मन्वाक्यवत् । काव्यशब्दानां चान्वयव्यतिरेकाभ्या निरतिशयसुखास्वादव्यतिरेकेण प्रतिपाद्यप्रतिपादकयो प्रवृत्तिविषययो प्रयोजनान्तरानुपलब्धे स्वानन्दोद्भूतिरेव कार्यत्वेन—अवधार्यते । तदुद्भूति-निमित्तत्व च विभावा दिसृष्टस्य स्थायिन एवावगम्यते । अतो वाक्यस्याभिधानशक्तित्तेन तेन रसेनाकृष्यमाणा तत्तत्स्वाधिपेक्षितावान्तरव्यापारविभावादि प्रतिपादनद्वारा स्वपर्य-वसायितामानीयते ।”^५

इस प्रकार वाक्य की अभिधान शक्ति, जिसे अभिहितान्वयवादी तात्पर्य कहते हैं, विभावादि को अवान्तर व्यापार के रूप में पदार्थ-स्थानीय बनाकर उपस्थित करती हुई

१ दशरूपकावली, पृ० १५८-९ ।

२ वही, पृ० १५९ ।

३ दशरूपक, प्र० ४, का० ३७ । तथा उस पर अवलीक ।

४ दशरूपकावली, पृ० १५५ ।

५ दशरूपकावली, पृ० १५५ ।

रत्यादि भावो को तात्पर्यार्थं या वाक्यार्थ के रूप मे प्रतिपादित करती है। और जिस प्रकार मीमांसक क्रियापरक वाक्यो के किसी फल की सम्भावना करता है, उसी प्रकार यहा भी सामाजिक की आनन्दोद्भूति को फल के रूप मे दिखाया गया है। धनिक की भाषा मे यह आनन्दोद्भूति एक 'कार्य' है। मम्मट ने रस के इस कार्यतावाद का माग्नह खण्डन किया है।^१

मीमासा अद्वैतवादी दर्शन नहीं, अत रस और उसका आनन्द दोनो एक नहीं। रस तो विभावादि के द्वारा स्वाद्य कोटि मे लाया हुआ स्थायी भाव है। किन्तु आनन्दोद्भूति इस का 'कार्य' है

“काव्यशब्दाना चान्वयव्यतिरेकाभ्या निरतिशयसुखास्वादव्यतिरेकेण प्रयोजनान्तरानु-
पलब्धे स्वानन्दोद्भूतिरेव कार्यत्वेनावधार्यते । तदुद्भूतिनिमित्तत्व च विभावादिसृष्टस्य
स्थायिन एवावधार्यते ।”

इस प्रकार विभावादि पदार्थों का ससर्ग-रूप स्थायी निमित्त है, आनन्दोद्भूति कार्य। पहला रस है, दूसरा उसका फल। रस और आनन्द मे यह भेद-दृष्टि मीमासा की द्वैत-दृष्टि का ही स्वाभाविक परिणाम है।

फिर भी, रस-स्वरूप के सम्बन्ध मे मीमासा का इतनी दूर तक सहारा लेकर भी, ये आचार्य आनन्द के स्वरूप के विषय मे मीमासा की मान्यताओ से ही अपने को सीमित रखते प्रतीत नहीं होते। उक्त स्थल पर विभावादि समृष्ट स्थायी और आनन्दोद्भूति के बीच कारण-कार्य सम्बन्ध बड़े स्पष्ट शब्दो मे दिखाया गया है, किन्तु इस रस को 'निर्भरानन्दसविदात्मक' और 'आत्मानन्दास्वाद' के रूप मे भी देखा गया है

१ “श्रोतृप्रेक्षकाणामन्तविपरिवर्तमानो रत्यादिवर्क्ष्यमाणलक्षण स्थायी स्वादगोचरताम्
निर्भरानन्दसविदात्मतामानीयमानो रस ।”^२

२ “रस स एव स्वाद्यत्वाद्रसिकस्यैव वर्तनात् ।”^३

“रत्यादि स्थायी भाव स्वाद्यता निर्भरानन्दसविदात्मतामापाद्यमानो रसो
रसिकवर्तीति वर्तमानत्वात् ।”^४

३ “स्वाद काव्यार्थसभेदादात्मानन्दसमुद्भव ।”^५

“काव्यार्थेन विभावादिसमृष्टस्थायात्मकेन भावकचेतस सभेदे अन्योन्यसवलने
प्रत्यस्तमितस्वपरविभागे सति प्रबलतरस्वानन्दोद्भूति. स्वाद ।”^६

इस प्रकार रस के स्वाद को, जिसे आनन्दोद्भूति कहा गया है, 'स्वात्मानन्दसमुद्भव' बताया गया है। मीमासा के अनुसार आनन्द आत्मा का स्वरूप नहीं जैसा कि वेदान्ती मानते हैं। प्रभाकर के अनुसार आत्मा जड है, वह ज्ञान-सुख-रूप नहीं, ज्ञान और सुख का आश्रय है। कर्तृत्व, भोक्तृत्व और विभूत्व आत्मा मे माने गये है, किन्तु आनन्द उसका स्वरूप नहीं।^७ अत उसकी दृष्टि से आनन्द को आत्मानन्द कहा ही नहीं जा सकता। कुमारिल के अनुसार

१. काव्यप्रकाश ७० ४, पृ० ६३-४। “स च न कार्य, विभावादिविनाशोऽपि तस्य सम्भवप्रसगात् ।”

२. दशरूपकावलोक, पृ० १२१।

३. दशरूपक . प्र० ४ . का० ३८ ।

४. द० अ० ७, पृ० १६० ।

५. दश० प्र० ४ का० ४३ ।

६. द० अ० ७, पृ० १६२ ।

७. इण्डियन फिलासफी . डॉ० राधाकृष्णन, पृ० ४०६ ।

आत्मा का मुक्त स्वरूप 'सम्बन्धाक्षेपपरिहार' वाला है, जिसमें न तो दुःख का सम्पर्क होता है, और न ही आनन्द की अनुभूति।^१ इस प्रकार आनन्द आत्मा के स्वरूप न होने के कारण कुमारिल की दृष्टि से भी रसास्वाद स्वात्मानन्दसमुद्भव नहीं कह सकते।

सम्भवतः वेदान्त के प्रभाव से कुमारिल के कतिपय अनुयायी मुक्ति में आत्मानन्द की अनुभूति मानते हैं—'चित्तेन स्वात्मसौख्यानभूति'। यह मान्यता कुमारिल की मूल मान्यता से विपरीत पड़ती है।^२ बहुत सम्भव है, धनजय और धनिक भी इसी वर्ग के व्यक्ति रहे हों जो वेदान्त से प्रभावित होकर आनन्द का सम्बन्ध आत्मा से जोड़ते हों।^३

धनिक ने कभी-कभी मीमांसा की मान्यताओं का वेदगा प्रयोग भी किया है। प्रश्न उठाया गया है कि काव्य में स्थायी भावों के वाचक शब्द न होने पर भी कतिपय चेट्टादि के वर्णन द्वारा ही जो भाव-प्रतीति की जाती है, उसे तात्पर्या के द्वारा कैसे माना जा सकता है। धनिक ने यहाँ उन चेट्टादि और स्थायी भावों में लक्षणा का प्रयोग दिखाया है। विशिष्ट चेट्टाएँ किसी विशिष्ट भाव के बिना नहीं रहती। उनके इस अविनाभाव-सम्बन्ध में ही उनके जन्मदाता भावों का ज्ञान हो जाता है। क्योंकि कुमारिल ने अविनाभाव-मूलक प्रतीति को लक्षणा माना है—'अभिधेयाविनाभूतप्रतीतिलक्षणोच्यते', अतः यह प्रतीति भी लक्षणा द्वारा ही कही जाएगी

"कथं पुनरगृहीतसम्बन्धेभ्यः पदेभ्यः स्थाय्यादिप्रतिपत्तिरिति चेत्? लोके तथाविधचेट्टा-युक्तस्त्रीपुसादिषु रत्याद्यविनाभावदर्शनादिहापि तथोपनिबन्धे सति रत्याद्यविनाभूतचेट्टादिप्रतिपादकशब्दश्रवणादभिधेयाविनाभावेन लाक्षणिकी रत्यादिप्रतीति।"^४

इस प्रकार रत्यादि चेट्टादि-वर्णन से लक्षणा-गम्य है। दूसरी ओर वे वाक्यार्थ-रूप होने के कारण तात्पर्या के क्षेत्र में भी दिखाये गये हैं। तीसरी ओर उन्हें स्वाद्य-कोटि में लाने हुए विभावादि का भाव्य कहकर उनसे भाव्य-भावक-सम्बन्ध भी जोड़ा गया है। यों दन वातों की व्याख्या भिन्न-भिन्न दृष्टिकोणों से दिखाकर सगति बिठाई जा सकती है, तथापि ये बातें विवेचन की शिथिलता तथा किसी दर्शन के अतिवादी प्रयोग के प्रति आग्रह की सूचक तो हैं ही।

संक्षेप में धनजय और धनिक के रस का स्वरूप है विभावादि सामग्री से वाक्यार्थ-रूप में सामाजिक की चेतना में उद्बुद्ध हुआ तथा स्वाद्य-कोटि में आकर निर्भर आत्मानन्द रूप में परिणत स्थायी भाव। और इस स्वरूप की व्याख्या रस को मीमांसा के अनुसार 'भाव्य' मानकर तथा 'तात्पर्या' शक्ति के क्षेत्र में रखकर की गई है।

कश्मीरी शैव-दर्शन और रस

रस-स्वरूप के निर्णय में कश्मीरी शैव-दर्शन का योग-दान सबसे अधिक महत्वपूर्ण है। आचार्य भट्टनायक और अभिनवगुप्त ने इस दर्शन का सहारा लेकर इस विषय में जो मान्यताएँ स्थिर की हैं, वे आज भी सम्मान के साथ देखी जाती हैं। अभिनव के निर्णय ही आज सर्वाधिक मान्य हैं।

१. शडियन सिलासफी डॉ० राधाकृष्णन, पृ० ४२३।

२. वही, पृ० ४२३।

३. वही, पृ० ४२३।

४. दशरूपकावलोक, पृ० १५६।

यो तो कश्मीर मे शैव मत की जडे बहुत पुरानी हे, और इसके अन्तर्गत अनेक आगमो और तन्त्रो की रचना हुई है, किन्तु इसे गहरा दार्शनिक रूप ईसा की नवम शती के प्रारम्भ से प्राप्त हुआ है। आज जो कश्मीरी शैव-दर्शन का साहित्य उपलब्ध होता है वह अद्वैती साहित्य है। आज कश्मीरी शैव-दर्शन के नाम से अद्वैती शैव-दर्शन ही समझा जाता है। किन्तु कश्मीर मे ही इस दर्शन की द्वैतवादी तथा द्वैताद्वैतवादी धाराए भी प्रचलित थी, यह तथ्य अभिनव के उल्लेखो से ही आज प्रमाणित है। जिस प्रकार वेदान्त-सूत्र की अद्वैत-परक, विशिष्टाद्वैत-परक तथा शुद्धाद्वैत-परक आदि व्याख्याए हुई, उसी प्रकार शैवागमो और तन्त्रो की विविध व्याख्याओ से इन धाराओ का विकास हुआ। क्षेमराज के उल्लेख से पता चलता है कि द्वैतवादी तथा द्वैताद्वैतवादी व्याख्याए अद्वैतवादी व्याख्याओ से पहले सामने आ चुकी थी। आज इन धाराओ का साहित्य हमे उपलब्ध नहीं, केवल अद्वैती धारा का ही साहित्य मिलता है। हम अद्वैतवादी धारा के आधार पर ही इतर धाराओ के रूप का अनुमान भले कर सके। अद्वैती धारा का विकास नवम शती के प्रारम्भिक दशको से होता है, अन्य धाराए उससे पुरानी है, किन्तु आज लुप्त हे।^१

नवम शती के प्रारम्भ मे वसुगुप्त ने शिवसूत्रो की उद्भावना की। शताब्दी के मध्य मे उनके शिष्य कल्लट ने वसुगुप्त की स्थापनाओ को कुछ और प्रौढता प्रदान की। शताब्दी के अन्त मे आकर सोमानन्द द्वारा 'शिवदृष्टि' की रचना हुई, और उनके शिष्य उत्पल के द्वारा अद्वैती शैव-दर्शन का एक व्यवस्थित ढाचा 'प्रत्यभिज्ञा-दर्शन' के नाम से खडा किया गया। वसुगुप्त और कल्लट के आधार पर 'स्पन्द शाखा' और सोमानन्द तथा उत्पल के आधार पर 'प्रत्यभिज्ञा शाखा' प्रतिष्ठित हुई। दोनो ही शाखाए मूलत अद्वैत-परक है, और मूल-मान्यताओ मे समान है। प्रत्यभिज्ञा को एक चरम प्रौढ दर्शन का रूप अभिनवगुप्त के हाथो आकर प्राप्त हुआ। इन शताब्दियो मे कश्मीर की चिन्तन-धारा इन शैव-दृष्टियो से बहुत गहरी प्रभावित हुई।^२

भट्टनायक और अभिनवगुप्त ने इसी शैव-दर्शन की सहायता से रस की समस्या को सुलझाने का प्रयास किया। इनमे भट्टनायक का सम्बन्ध द्वैतवादी धारा से है, अभिनव का अद्वैतवादी धारा से।

द्वैतवादी शैव-दर्शन और रस

भट्टनायक

अन्य अनेक आचार्यों के समान भट्टनायक का भी कोई ग्रन्थ आज उपलब्ध नहीं है। अभिनव के उल्लेखो के आधार पर ही हमे उनके मत का पता चलता है। उनके रस-स्वरूप की व्याख्या शैव-दर्शन के आलोक मे ही ठीक-ठीक की जा सकती है। भट्टनायक के रस-निरूपण मे कुछ ऐसी रेखाए प्राप्त होती है जिनके कारण उनकी स्थापनाओ मे वह सूक्ष्मता नहीं आ पाती जो अभिनव की स्थापनाओ मे आती है। उन रेखाओ के आधार पर यही अनुमान होता है कि भट्टनायक ने रस की व्याख्या अपने युग मे वेग से प्रवाहित शैवाद्वैत के आलोक मे की तो सही, किन्तु वे अपने द्वैतवादी संस्कारो से पूर्णत मुक्त नहीं हो सके थे। आज यदि शैव-दर्शन

की द्वैत-परक धारा का कोई आधार-ग्रन्थ हमें उपलब्ध हो सकता तो हम भट्टनायक के विवेचन के मूल सूत्र सम्भवतः उसमें पा सकते। उसके अभाव में हमारे पास यही एक मार्ग है कि हम उनके निरूपण और मान्यताओं को अद्वैती शैव-दर्शन की उपलब्धियों के आलोक में परखें और अद्वैती मान्यताओं से मेल न खाती हुई स्थूल रेखाओं के आधार पर यह अनुमान कर सकें कि भट्टनायक का सम्बन्ध अद्वैती धारा की अपेक्षा द्वैतवादी धारा से था। इसी मार्ग का अवलम्बन करते हुए यहाँ भट्टनायक को द्वैतवादी शैव-दर्शन के अन्तर्गत रखा गया है।

भट्टनायक शैव थे, इस तथ्य के प्रमाण-स्वरूप कई उल्लेख प्रस्तुत किये जा सकते हैं

१ अभिनवगुप्त ने अभिनवभारती, भा० १, अध्याय १, पृ० ६ पर भट्टनायक का एक श्लोक उनके हृदय-दर्पण से प्रस्तुत किया है। डॉ० काणे^१ के अनुसार यह हृदय-दर्पण का मंगल-श्लोक होना चाहिए। यह श्लोक शिव-स्तुति-परक है

“नमस्त्रैलोक्यनिर्माणकवये शम्भवे यत ।

प्रतिक्षण जगन्नाट्यप्रयोगरसिको जन ॥”

२ अभिनव ने ही प्रत्यभिज्ञा-वृत्ति-विर्माशिनी, भा० ३, पृ० ९६ पर भट्टनायक का शिव-स्तुति-परक एक और श्लोक निम्न रूप में उद्धृत किया है

“महान्ति पातकान्याहुर्षदाज्ञावशत सुरा ।

पावनानि नमस्तस्मै स्वच्छान्दाय हराय ते ।”

इस श्लोक में शिव के लिए दिया हुआ ‘स्वच्छन्द’ विशेषण विशेषतः ध्यान देने योग्य है। शिव को ‘स्वतन्त्र’ या ‘स्वच्छन्द’ कहकर चलना कश्मीर के शैव-दर्शन की अपनी विशेषता है। इसी विशेषता के कारण कश्मीर के आधुनिक शैव आचार्य दस दर्शन को ‘शैवाद्वैतवाद’ कहने की अपेक्षा ‘स्वातन्त्र्यवाद’ या ‘स्वच्छन्दवाद’ कहना अधिक समीचीन समझते हैं।

३ क्षेमराज ने स्पन्द-निर्णय, पृ० १८ पर भट्टनायक का एक शिव-परक स्तोत्रांश प्रस्तुत किया है। ध्यान देने की बात यह है कि क्षेमराज इसे शैव-दर्शन के सिद्धान्त-पक्ष में उत्पलाचार्य के वचनों के समान ही प्रमाणस्वरूप प्रस्तुत करते हैं, और वेदान्त के विपरीत शैव-दृष्टि से इसकी सगति लगाते हैं

“नपुसकमिदं नाथ परं ब्रह्म फलेत् कियत् ?

त्वत्पौरुषी नियोकत्री चेन्न स्यात् त्वद्भक्तिसुन्दरी ।”

इस प्रकार क्षेमराज भी भट्टनायक को शैव मानकर चलते हैं।

फिर सबसे बड़ी बात यह है कि भट्टनायक के रस-भोग का स्वरूप सीधे शैव-दर्शन से आया हुआ है। उसकी जितनी सगत व्याख्या इस दर्शन की छाया में होती है उतनी किसी अन्य दर्शन की छाया में नहीं। उनके विवेचन की पदावली सीधे इसी ओर संकेत करती है। उनका ‘भोग’ शैव-दर्शन से ही आया है। यो तो ‘भोग’ शब्द का प्रयोग कतिपय अन्य दर्शनों में भी किया है, किन्तु भट्टनायक के भोग की चेतना शैव-दर्शन में ही निहित है। शैव ग्रन्थों में ‘भोग’ बहु-वर्चित शब्द है। एक शब्द में कहे तो कह सकते हैं कि यह दर्शन ‘भोगवादी’ है। द्वैतवादी सद्योज्योति शिव ने तो एक ‘भोग-कारिका’ नामक ग्रन्थ की ही रचना की थी। सद्योज्योति का समय अभिनव से निश्चित रूप से पहले है।^२ इन तथ्यों के आधार पर यह कहा जा

१. डॉ० पी० वी० काणे : हिस्ट्री ऑफ़ सस्कृत पोइटिक्स, पृ० २१४।

२. डॉ० के० सी० पांडे : अभिनवगुप्त, पृ० १०४।

सकता है कि भट्टनायक निस्सन्देह शैव थे ।

डॉ० कान्तिचन्द्र पाण्डे ने अभिनवभारती के एक उद्धरण के आधार पर भट्टनायक को वेदान्त से प्रभावित सिद्ध किया है ।^१ स्थल इस प्रकार है

“भट्टनायकस्तु ब्रह्मणा परमात्मना यदुदाहृतमविद्याविरचितनिस्सारभेदग्रहे यदुदाहरणीकृत तन्नाट्य

। इति व्याख्यान सहृदयदर्पणं पर्यग्रहीत् । यदाह—

नमस्त्रैलोक्यनिर्माणकवये शम्भवे यत ।

प्रतिक्षण जगन्नाट्यप्रयोगरसिको जन ।”^२

किन्तु डॉ० पाण्डे का यह निर्णय स्वीकार नहीं किया जा सकता । उसके विरुद्ध चार बातें सामने आती हैं

१ किसी एक ही स्थल के आधार पर कुछ निर्णय नहीं लिया जा सकता, जबकि दूसरे पक्ष में जाने वाले एकाधिक प्रमाण विद्यमान हैं ।

२ इस स्थल की भी व्याख्या शैव दृष्टि से सहज ही की जा सकती है ।^३

३ डॉ० पाण्डे ने पूरे प्रसंग पर ध्यान नहीं दिया । स्वयं इसी प्रसंग में अन्त में शिव-स्तुति-परक भट्टनायक का श्लोक दिया गया है ।

४ जैसा कि पीछे दिखाया है, क्षेमराज ने भट्टनायक को वेदान्त के विपरीत शैव पक्ष में प्रमाण रूप में उपस्थित किया है ।

भट्टनायक की इस शैव आधार-भूमि से परिचय प्राप्त कर लेने पर अब हम उनके विवेचित रस-स्वरूप को समझ सकते हैं ।

भट्टनायक का रस-स्वरूप

अभिनवभारती^४ में भट्टनायक का रस-स्वरूप इन शब्दों में प्रस्तुत किया गया है

“काव्ये दोषाभावगुणालकारलक्षणेन नाट्ये चतुर्विधाभिनयरूपेण निबिडनिजमोहसकटतानिवारणकारिणा^५ विभावादिसाधारणीकरणात्मनाऽभिधातो द्वितीयेनाशेन भावकत्वव्यापारेण भाव्यमानो रसोऽनुभवस्मृत्यादिविलक्षणेन रजस्तमोनुवेधवैचित्र्यबलाद् द्रुतिविस्तारविकासलक्षणेन सत्त्वोद्रेकप्रकाशानन्दमयनिजसविद्विश्रान्तिलक्षणेन परब्रह्मास्वादसविधेन भोगेन पर भुज्यत इति ।”

भट्टनायक के अनुसार काव्य-शब्दों में तीन व्यापार होते हैं—अभिधा, भावकत्व एवं भोगकृत्व । जहाँ तक अभिधा का सम्बन्ध है, वह काव्य को छोड़ अन्य शास्त्रादि में भी पायी जाती है । किन्तु उनकी अभिधा तथा काव्य की अभिधा में अन्तर होता है । शास्त्रादि की अभिधा बस अपने वाच्यार्थ तक ही सीमित रह जाती है, जबकि काव्य की अभिधा क्रमशः भावना और भोग में परिणत हो जाती है । इसी कारण वह ‘शुद्ध’ अभिधा न होकर भट्टनायक

१. डॉ० पाण्डे • हिस्ट्री आफ इन्डियन इस्थेटिक्स, पृ० ६० १ ।

२. अमि० भा० भा० १, पृ० ५-६ ।

३. व्याख्या के लिए देखिये—‘रसगंगावर का शास्त्रीय अध्ययन’, पृ० १६५ टि० ।

४. वही, पृ० २७७ ।

५. सकटकारिणा । हेम० सकटताका० ।

के शब्दो मे 'विलक्षण' अभिधा होती है।^१

इस अभिधा व्यापार से वाच्यार्थोपस्थिति होकर भावकत्व व्यापार की प्रक्रिया प्रारम्भ होती है। भावकत्व व्यापार विशिष्ट विभावादिक को साधारणीकृत करता हुआ प्रमातृ-चेतना के मोह-सकट की निवृत्ति करता है, और रस को 'भावित' करता है। रस का भावित करके भावकत्व का कार्य समाप्त हो जाता है और तीसरा भोग नामक व्यापार उदित होता है। इस व्यापार द्वारा पूर्वोक्त भावित रसो का भोग होता है। इस प्रकार अभिधा वाच्य-विषयक व्यापार है, भावकत्व रसादि-विषयक, भोगकत्व सहृदय-विषयक।^२

इनमे पहला अभिधा व्यापार तो पद-पदार्थ की सीमा मे रहता है। काव्यानुभूति का वास्तविक कार्य शेष दो व्यापारो से ही होता है। रस का वास्तविक स्वरूप-निरूपण भोग-व्यापार के अन्तर्गत आता है, इसीलिए उमे भट्टनायक ने सहृदय-विषयक व्यापार माना है। रसादि-विषयक भावकत्व व्यापार रस के स्वरूप नहीं, अपितु उसकी निष्पत्ति-प्रक्रिया पर प्रकाश डालता है। इन दोनों व्यापारो की कल्पना मे भट्टनायक ने दो भिन्न दर्शनों से सहायता ली है। भावकत्व की प्रतिष्ठा मीमासा के आधार पर हुई है और भोगकत्व की शैव-दर्शन के आधार पर।

भावकत्व व्यापार और मीमासा

भावकत्व व्यापार का स्वरूप अभिनवभारती के इन शब्दो मे निरूपित हुआ

“काव्ये दोषाभावगुणालङ्कारमयत्वलक्षणेन नाट्ये चतुर्विधाभिनयरूपेण निबिडनिजमोह-सकटतानिवारणकारिणा विभावादिसाधारणीकरणात्मनाऽभिधातो द्वितीयनाणेन भावकत्व-व्यापारेण भाव्यमानो रसो भोगेन पर भुज्यते।”

इस निरूपण मे भावकत्व व्यापार के चार विशेषण दिये गये है जिनके आधार पर उसका स्वरूप इस प्रकार निरूपित किया जा सकता है

१ “काव्ये दोषाभावगुणालङ्कारमयत्वलक्षणेन नाट्ये चतुर्विधाभिनयरूपेण।” काव्य मे दोषो का अभाव तथा गुण-अलकारो का सद्भाव और नाटक मे आंगिक-वाचिक-सात्विक-आहार्य चतुर्विध अभिनय, एक शब्द मे कहे तो पठ्य काव्य मे भाषा का कलात्मक प्रयोग और नाट्य मे अभिनय-कौशल भावकत्व व्यापार की सफलता के हेतु है। कलात्मक भाषा और कुशल अभिनय ही काव्य-शब्दो मे भावकत्व की प्रतिष्ठा करते है, अत एक प्रकार से ये दोनों तत्त्व भावकत्व के कारण है।

२ “अभिधातो द्वितीयेन अशेन।” भावकत्व अभिधा के अनन्तर अवकाश पाने वाला द्वितीय व्यापार है।

३ “निबिडनिजमोहसकटतानिवारणकारिणा।” भावकत्व सामाजिक की चेतना मे पडे मोहावरण को भग करने वाला है। इस प्रकार भावकत्व का एक फल है प्रमातृ-चेतना के मोहावरण का नाश। सामान्यतया व्यक्ति-चेतना अपने राग-द्वेष से अभिभूत होती है। यही मोह-सकटता है। जब तक यह निवृत्त न हो, सामाजिक को रसानुभूति हो ही नहीं सकती।

१ “तत्राभिधाभागो यदि शुद्ध ग्यात्, तत्तन्त्रादिभ्यो शास्त्रयान्यन्य रत्नेपालकारणाको भेद ? तन रसभावनार्यो द्वितीयो व्यापार, यदशादभिधा विलक्षणौव।” ध्व० लो०, पृ० १२२।

२. वही, पृ० १२२।

इस प्रकार भावकत्व व्यापार काव्यानुभूति के लिए पृष्ठभूमि तैयार करने वाला व्यापार है। भावकत्व 'सकटतानिवारणकारी' है, अतः मोहसकटतानिवारण उसका 'कार्य' ही कहा जा सकता है, उसका अग या कोई अवान्तर व्यापार नहीं।

४ "विभावादिसाधारणीकरणात्मना।" भावकत्व व्यापार में आत्म-रूप प्रधान व्यापार है विभावादि का साधारणीकरण। काव्य की अभिधा से विभावादि अपनी देश-काल-व्यक्ति की सीमाओं के साथ उपस्थित होते हैं। कलात्मक भाषा और अभिनय-कौशल की क्षमताओं वाला भावकत्व व्यापार उन विभावादि को निर्विशेष बनाता हुआ इस रूप में ला देता है कि वे सामाजिक के भावोद्बोधन का कार्य कर सकें, उसके विभाव बन सकें। भट्टनायक के अनुसार विशिष्ट विभावादि में विभावन-क्षमता नहीं होती। अनेक मनोवैज्ञानिक प्रश्न उठ सकते हैं, जैसे सीता सामाजिक की रति-विभाव कैसे होगी? साधारणीकरण इन उलझनों को दूर कर देता है।

साधारणीकरण भावकत्व का एक अग-भूत व्यापार है।^१ भावकत्व विभावादि को साधारणीकृत करता हुआ प्रमातृ-चेतना के मोह का नाश करता है, और चरम फल के रूप में रसों का भावन करता है। भावकत्व भट्टनायक के शब्दों में रसादि-विषयक व्यापार है, जबकि साधारणीकरण विभावादि-विषयक है। साधारणीकरण विशिष्ट विभावादि की विशिष्टता छुड़ाकर उन्हें काव्यानुभूति के लिए उपयुक्त बनाकर निवृत्त हो जाता है जबकि भावकत्व उन साधारणीकृत विभावादि के प्रति सामाजिक के स्थायी भावों को उद्बुद्ध करता है। यह रस-भावन का कार्य साधारणीकरण से नहीं, भावन व्यापार से ही होता है। अतः साधारणीकरण उसी प्रकार भावकत्व का एक अग है जिस प्रकार किसी एक व्यापक व्यापार के अग अनेक छोटे-छोटे व्यापार हो सकते हैं।

इस प्रकार भावकत्व व्यापार भाषा के कलात्मक प्रयोग और अभिनय-कौशल का फल है। यह विभावादि का साधारणीकरण करता हुआ सामाजिक की चेतना को प्रभावित करता है। वह उसमें मोह-सकट को दूर कर उसके शुद्ध भावों के उद्बोधन का अवकाश प्रदान करता है। य उद्बुद्ध भाव ही भावकत्व द्वारा भावित रस है। इन्हें भावित करके इस व्यापार का काम समाप्त हो जाता है और इनके भोग का भार भट्टनायक के अनुसार भोगकत्व नामक तीसरा व्यापार सम्हालता है।

भट्टनायक को इस व्यापार की प्रतिष्ठा की प्रेरणा मीमांसा-दर्शन से प्राप्त हुई है। मीमांसक क्रिया को 'भावना' कहता है, इसी से उसे भावनाक्रियावादी कहा जाता है। 'स्वर्ग-कामो यजेत' इस श्रुति-वाक्य में मीमांसक के अनुसार बताया गया है कि यजन-क्रिया में स्वर्ग भावित होता है। भावना दो प्रकार की होती है—शाब्दी तथा आर्थी। शाब्दी भावना की साध्य आर्थी भावना ही होती है। सीधे शब्दों में कह सकते हैं—शब्दों के साध्य अर्थ होते हैं। आर्थी भावना का साध्य फल होता है। जैसे यजन-भावना का साध्य स्वर्ग है। भावना के साध्य के विषय में तीन प्रश्न उठाने जाते हैं—(१) कि भावयेत्? अर्थात् क्या भावित या सिद्ध करना है? इसे साध्याकाक्षा कहा जाता है। (२) केन भावयेत्? अर्थात् किन साधनों से भावित किया जाय? इसे साधनाकाक्षा कहा जाता है। (३) कथं भावयेत्? अर्थात् किस प्रकार भावित किया जाय? इसे इतिकर्तव्यताकाक्षा कहा जाता है। इन तीन आकाक्षाओं की

१. 'रसगगधर का शास्त्रीय अध्ययन', पृ० १४८-४९।

दृष्टि से 'स्वर्गकामो यजेत' श्रुतिवाक्य का विश्लेषण इस प्रकार किया जाएगा

- | | | |
|---|-------------------------------|-----------------------|
| १ | साध्याकाक्षा कि भावयेत् | स्वर्ग । |
| २ | साधनाकाक्षा केन भावयेत् | याग । |
| ३ | इतिकर्तव्यताकाक्षा कथ भावयेत् | प्रयाजादि कर्म-कलाप । |

भट्टनायक की भी यही प्रक्रिया है। उनका काव्य 'भावक' है, रस 'भाव्य' है।^१ उपर्युक्त श्रुतिवाक्य की प्रक्रिया से भट्टनायक के दृष्टिकोण को इस प्रकार रखा जा सकता है

- | | | |
|---|-------------------------------|---|
| १ | साध्याकाक्षा कि भावयेत् | रस । |
| २ | साधनाकाक्षा केन भावयेत् | भावकत्व व्यापार । |
| ३ | इतिकर्तव्यताकाक्षा कथ भावयेत् | गुणालकार आदि द्वारा भाषा का कलात्मक भाव-प्रवण प्रयोग, अभिनय-कौशल, विभावादि का साधारणीकरण, प्रमातृ-चेतना का मोह-सकटता-निवारण । |

अभिनवगुप्त भट्टनायक के भावकत्व व्यापार की मूल विचार-भूमि से परिचित ह। अत वे इसका निराकरण मीमासा की शैली में ही इसे विभाजित करके देते हैं। अभिनव का कहना है कि भाषा के कलात्मक प्रयोग रूप गुणालकारादि के परिग्रह के रूप में तो भावकत्व हमें भी स्वीकार्य है, किन्तु इसको अलग एक स्वतन्त्र व्यापार मानना अनावश्यक है। व्यजना काव्य की अनेक आवश्यकताओं को सम्पादित करने वाला एक अनिवार्यत स्वीकृत व्यापार है। करण या साधन की आकाक्षा उसी से पूर्ण होगी। अत भावकत्व मानना व्यर्थ है। मीमासा शैली में अभिनव अपनी मान्यता इस प्रकार रखते हैं

- | | | |
|---|--|--|
| १ | साध्याकाक्षा कि भावयेत् 'भाव्य' | रस । |
| २ | साधनाकाक्षा केन भावयेत् 'करण' | व्यजना व्यापार । |
| ३ | इतिकर्तव्यताकाक्षा कथ भावयेत् 'प्रकार' | नमुचित गुण अलकार आदि का प्रयोग ।
भट्टनायक द्वारा प्रतिपादित भाषा का भाव-प्रवण कलात्मक प्रयोग, अभिनय का कौशल आदि । |

अभिनव का यह खडन इस बात का निश्चायक है कि भट्टनायक का भावकत्व व्यापार मीमासा की आधारभूमि पर ही प्रतिष्ठित हुआ है। अभिनव ने भट्टनायक पर इन शब्दों में आक्षेप किया है

“भावकत्वमपि समुचितगुणालङ्कारपरिग्रहात्मकमस्माभिरेव वित्त्य वक्ष्यते । किमेतदपूर्वम् ? काव्य च रसान् प्रति भावकमिति यदुच्यते, तत्र भवतैव भावनादुत्पत्तिपक्ष एव प्रत्युज्जीवित । न च काव्यशब्दानां केवलानां भावकत्वम्, अर्थापरिज्ञाने तदभावात् । न च केवलानामर्थानाम्, शब्दान्तरणार्प्यमाणत्वे तदयोगात् । द्वयोस्तु भावकत्वमस्माभिरेवोक्त “यत्रार्थं शब्दो वा तमर्थं व्यक्त” इत्यत्र । तस्माद् व्यजकत्वाख्येन व्यापारेण गुणालकारौचित्यादिकथेतिकर्तव्यतया काव्य रसान् भावयति, इति त्र्यशया भावनाया करणाशे ध्वननमेव निपतति ।”^२

१. अर्थसंग्रह लौगाक्षिभास्कर, पृ० ८-२२ । भावना-द्विवेचन के आधार पर ।

२. ध्वन्यालोक-लोचन, पृ० १८८-१ ।

भट्टनायक की मीमासानुवर्तन की धारणा को ध्यान मे रखकर ही उपर्युक्त शब्दो मे अभिनव ने उन पर एक और आक्षेप किया है—“काव्य च रसान् प्रति भावकमिति यदुच्यते, तत्र भवतैव भावनादुत्पत्तिपक्ष एव प्रत्युज्जीवित ।” काव्य को भावक मानकर उसकी भावना से रस को भाव्य मानने का अर्थ यह हुआ कि रस उत्पन्न होता है । क्योंकि मीमासा एक उत्पत्तिवादी दर्शन है । उसके अनुसार स्वर्गादि फल यागादि भावना से भाव्य होकर उत्पन्न होता है । उसकी मान्यता है कि श्रुतियो मे आये समस्त सिद्ध पदार्थ भी क्रियार्थ ही होते है । अत वे भी एक प्रकार से साध्यायमानता को प्राप्त हो जाते है । इन धारणाओ के साथ जब रस को भावना-भाव्य कहा जायेगा तो उसका स्पष्ट यही अर्थ होगा कि रस भावना-व्यापार से उत्पन्न किया जाता है । किन्तु इसके विपरीत भट्टनायक ने उत्पत्तिवाद का खडन किया है । अभिनव का आक्षेप है कि भावकत्व व्यापार को स्वीकार करने का तो यह अर्थ होगा कि आप स्वय अपने द्वारा निराकृत उत्पत्तिवाद को ही पुन उज्जीवित कर रहे है । अभिनव का यह आक्षेप भी इस बात का प्रमाण है कि वह भट्टनायक के भावकत्व व्यापार को मीमासा पर ही आधारित मानते है ।

हम मीमासा दर्शन के सन्दर्भ मे रस-समस्या को सुलझाने वाले आचार्यों के प्रसंग मे भट्टनायक की चर्चा कर चुके है और यह सकेत कर चुके है कि भट्टनायक का भावकत्व व्यापार मीमासा पर ही आधारित है तथा अभिनव ने उसका खण्डन भी मीमासा की प्रक्रिया का सहारा लेकर ही किया है । किन्तु भट्टनायक मे मीमासा का प्रभाव भावकत्व व्यापार से आगे बढ़कर नहीं जाता । भावकत्व व्यापार से भावित हुए रसों के भोग का विश्लेषण वे शैव-दर्शन के आलोक मे ही प्रस्तुत करते है । भट्टनायक के इस भावकत्व का परिचय प्राप्त कर चुकने पर अब हम उनके भोग की ओर आते है ।

रस-भोग

रस-भोग का स्वरूप अभिनवभारती के निम्न शब्दो मे निरूपित है

“ भावकत्वव्यापारेण भाव्यमानो रसोऽनुभवस्मृत्यादिविलक्षणेन रजस्तमोनुवे-
धवैचित्र्यबलाद् द्रुतिविस्तरविकासलक्षणेन सत्त्वोद्रेकप्रकाशानन्दमयनिजसविद्धिश्रान्तिलक्षणेन
परब्रह्मास्वादसविधेन भोगेन पर भुज्यते ।”^१

लोचन मे यही निरूपण इन शब्दो मे आता है

“भाविते च रसे तस्य भोग । योऽनुभवस्मरणप्रतिपत्तिभ्यो विलक्षण एव द्रुतिविस्तर-
विकासात्मा रजस्तमोवैचित्र्यानुविद्धसत्त्वमयनिजचित्स्वभावनिर्वृतिविश्रान्तिलक्षण परब्रह्मा-
स्वादसविध । स एव च प्रधानभूतोऽश सिद्धरूप इति । व्युत्पत्तिर्नामाप्रधानमेवेति ।”^२

इन दोनो उल्लेखो को ध्यान मे रखकर कुछ प्रमुख बाते हमारे सामने आती है

१ अभिनवभारती मे कहा गया है—“भावकत्वव्यापारेण भाव्यमानो रसो
भोगेन पर भुज्यते ।” भावकत्व व्यापार से भावित होता हुआ रसवाद को भोग व्यापार से भोगा
जाता है । लोचन मे कहा गया है—“भाविते च रसे तस्य भोग ” रस के भावना-व्यापार से
भावित हो चुकने पर उसका भोग होता है । इस प्रकार भट्टनायक सिद्ध या निष्पन्न रस का भोग

१ अभिनवभारती सा० १, पृ० २७७ ।

२. लोचन : पृ० १८३ ।

मानते हैं। लोचन में 'भाविते' शब्द में क्त-प्रत्यय का प्रयोग हुआ है जो भोग व्यापार की प्रवृत्ति से पूर्व ही रस की सिद्धता की ओर संकेत करता है। अभिनवभारती में यद्यपि 'भाव्यमानो रस' कहा है जिसे गानच् प्रत्यय है, जो निष्पन्नता नहीं, निष्पद्यमानता का द्योतक है, तथापि उसमें 'पर' शब्द का प्रयोग बताता है कि इस भाव्यमान रस का भोग भावकत्व व्यापार के कार्य की समाप्ति के अनन्तर ही होता है। इस प्रकार यह निष्कर्ष निकलता है कि भट्टनायक सिद्ध रस का भोग मानते हैं। तब उनके अनुसार 'ओदन भुज्यते' के समान रस-भोग की बात कही जायेगी, न कि 'ओदन पचति' के समान। अभिनव इस दृष्टिकोण से असहमति प्रकट करते हैं। उनकी मान्यता है—“रसा प्रतीयन्त इति ओदन पचतीतिवद् व्यवहारः। प्रतीयमान एव हि रसः।”^१

२ रस-विवेचन के इतिहास में भट्टनायक ही प्रथम आचार्य हैं जिन्होंने रस को सामाजिक की चेतना के रूप में देखा है। उनसे पूर्व के आचार्यों की दृष्टि में रस किसी न किसी रूप में एक पदार्थ रहा है। भरत, लोल्लट, ण्कुक आदि किसी में उसकी वस्तुरूपता पूर्णतः नहीं छटी थी। भट्टनायक ने उसे विशुद्ध सामाजिक की अनुभूति के रूप में लिया है। उन्होंने सामाजिक के ही भावित रत्यादि के भोग का विश्लेषण किया है।

३ भट्टनायक ने ही सर्वप्रथम रसास्वाद को ब्रह्मास्वाद-सविध कहा है। उनके भोग का अर्थ है आस्वाद। रसास्वादकालीन प्रमातृ-चेतना का स्वरूप उन्होंने इस प्रकार बताया है—“द्रुतिविस्तारविकासलक्षणेन सत्त्वोद्रेकप्रकाशानन्दमयनिजमविद्विश्रान्ति लक्षणेन” चेतना के इस स्वरूप में दो अणु हैं—एक तो द्रुतिविस्तारविकासत्मक सत्त्वोद्रेकी चित्त का, दूसरा प्रकाशानन्दमय सविध की विश्रान्ति का। इस प्रकार कहना चाहिए कि रसानुभूति भट्टनायक के अनुसार चित्त की एक उत्कृष्ट भूमिका में होने वाली अनुभूति है। शुद्ध ब्रह्मानन्द के आस्वाद में चेतना का स्वरूप केवल 'प्रकाशानन्दमयसविध' रूप होता है, किन्तु रसास्वाद में चित्त का भी योग रहता है। इस प्रकार यह कहा जा सकता है कि भट्टनायक के रस की अनुभूति मनोमय कोण की सीमा में ही होती है। किन्तु इस अनुभूति में मनोमय कोण अत्यन्त प्राजल होता है और इसमें परिच्छिन्न चेतना अपने पूर्ण विश्रान्त स्वरूप में अवस्थित होती है। चित्त के इस योग के कारण ही भट्टनायक ने रसास्वाद को ब्रह्मास्वाद न कहकर ब्रह्मास्वादसविध कहा है।

४ रसास्वाद अन्य लौकिक अनुभव, स्मृति आदि ज्ञान के प्रकारों में भी भिन्न है। उन सबसे यहाँ दो बातें विशेष हैं। एक तो इस भूमिका में सविध की विश्रान्ति होती है। दूसरे अनुभवों में सविध अविश्रान्त रहती है, क्योंकि वह विषयोन्मुखी रहती है। दूसरी बात यह कि अन्य अनुभवों में चित्त में सत्त्व की अपेक्षा रजस् और तमस् का आवेग अधिक रहता है। सत्त्व की स्थिति दबी रहने के कारण उस स्थिति को भट्टनायक ने मोहो-सकट कहा है। इसकी निवृत्ति उनके अनुसार भावकत्व व्यापार में होती है। किन्तु रस-भोग में सत्त्व का आवेग प्रधान रहता है। फिर भी चित्त मूलतः त्रिगुणात्मक है। उसके सत्त्वोद्रेक की दशा में भी रजस् और तमस् का अत्यन्तभाव नहीं हो सकता। दूसरे काव्यानुभूति में ऐसा मानना अव्यावहारिक भी है। काव्यास्वादन में सुख-दुःख की नाना परिस्थितियाँ आती हैं। सभी म्यायी भावों के अनुभव सुखात्मक ही नहीं हैं। अतः रजस् और तमस् का भी योग उद्विक्त सत्त्व के साथ

रहता है। किन्तु यह योग भट्टनायक के शब्दों मे 'अनुवेध' मात्र होता है। इस प्रकार सत्त्वो-द्रेकी चित्त मे रजस् और तमस् के हलके सस्पर्श से उसकी तीन स्थितिया सम्भव हो जाती है—द्रुति, विस्तार और विकास। अत माणिक्यचन्द्र और विश्वनाथ जैसे की यह मान्यता ठीक नहीं कि रसानुभूति मे सत्त्वोद्रेक की दशा मे रजस् और तमस् का सर्वथा अस्पर्श होता है। उन लोगों ने माना है "रजस्तमोभ्यामस्पृष्टे मन सत्त्वमिहोच्यते"।^१ रजस् और तमस् से अस्पृष्ट मन को इस प्रसंग मे सत्त्व नाम दिया गया है। किन्तु भट्टनायक के द्वारा माने हुए इस रजस् और तमस् के अनुवेध या सस्पर्श का यह अर्थ नहीं कि कही सत्त्व प्रधान होता है, कही रजस् और कही तमस्। उद्रेक तो सत्त्व का ही होता है। अन्यो का अनुवेध-मात्र ही होता है। इस अनुवेध के कारण ही चित्त की तीन दशाए हो जाती हे। अत ये तीनों दशाए क्रमश सत्त्व, रजस्, तमस् के फलस्वरूप नहीं, अपितु केवल सत्त्वोद्रेक्त चित्त की है। हा यह सत्त्वोद्रेक्त चित्त एक हलकी मात्रा मे अन्यो मे अनुविद्ध चित्त होता हे। अत माणिक्यचन्द्र आदि का तीन गुणो से तीन दशाओ का सम्बन्ध जोडना भ्रामक है। माणिक्यचन्द्र ने द्रुति का सम्बन्ध रजस् से, विस्तार का तमस् से और विकास का सत्त्व से जोडा है।^२ वस्तुत इन तीन दशाओ का तीन सत्त्वादि गुणो से कोई सीधा सम्बन्ध नहीं हे। अभिनवगुप्त भट्ट-नायक की इस अवस्था-त्रय की मान्यता का खण्डन करते हैं। उनका कहना हे कि यदि रसो पर ध्यान रखकर चित्त की अवस्थाए माननी हों तब तो जितने रस है उतनी अवस्थाए माननी चाहिए। और यदि सत्त्वादि गुणो के परस्पर मिश्रण और अगाधिभाव के आधार पर उनका निर्णय करना है तो फिर यह मिश्रण तो अनन्त प्रकार से बन सकता है, फिर तो तीन रूपो मे ही इयत्ता की परिममाप्ति नहीं हो सकती। इस प्रकार चित्त-दशा को तीन रूपो मे विभाजित करना अभिनव को असंगत लगता है।^३

सम्भवत भट्टनायक ने चित्त की तीन दशाओ की कल्पना आनन्दवर्धन द्वारा प्रति-पादित माधुर्य, ओज, प्रसाद तीन गुणो के आधार पर की है। प्राचीन आचार्यों ने गुणो को शब्द, अर्थ, रचना आदि से सम्बद्ध किया था। आनन्दवर्धन ने उनका सम्बन्ध रस से स्थापित करते हुए उनकी सख्या तीन निर्धारित की। रसो की सख्या चाहे नौ थी, पर उनमे माधुर्य, ओज और प्रसाद इन तीन गुणो की ही सम्भावना आनन्दवर्धन ने प्रतिपादित की। इनमे माधुर्य मे चित्त की द्रुति, ओज मे दीप्ति या विस्तार और प्रसाद मे वैमल्य या विकास था। भट्टनायक ने सभी रसो की इन तीन चित्त-दशाओ को अपनी व्याख्या मे सामने रखा और इनका दार्शनिक समाधान देना चाहा। भट्टनायक का सीधा और ठीक समाधान है कि विभिन्न रसो मे उनके स्थायी भावो के स्वरूप के अनुसार रजस्, तमस् का अनुवेध अलग-अलग मात्रा मे होता हे। उसी अनुवेध के कारण चित्त की तीन दशाए हो जाती हैं। किन्तु इन सभी दशाओ मे प्राधान्य सत्त्व का ही होता है। किन्तु यह समाधान अभिनव को नहीं जचा, जैसा कि हम अभी दिखा चुके है।

१ (क) काव्यप्रकाश।

(ख) साहित्यदर्पण, पृ० ३६, परि० ३।

२ काव्य सन्धेत् . पृ० ४७। "यदा हि रजसो गुणस्य द्रुतिस्तमसो विस्तर सत्त्वस्यातिविकासस्तदानां भोग स्वरूप लभते।"

३ अभि० भा० . भा० १, पृ० २७७। "थावन्तो हि रसास्तावन्त इव रसानारमान प्रतीतया भोगीकरण-स्वभावा । सत्त्वादिगुणाना चागाधिभाववैचिन्ध्यमनन्त कल्प्यमिति का त्रित्वेनेयत्ता।"

इस प्रकार रस-भोग-कालीन प्रमातृ-चेतना के एक पक्ष चित्त की स्थिति एक शब्द में 'सत्त्वोद्विक्त' कही जा सकती है। हा, यह नहीं भुलाना चाहिए कि यह सत्त्वोद्वेक अनुवेध-युक्त है।

चित्त की इस स्थिति का विश्लेषण जो भट्टनायक ने किया है वह सर्वथा साध्य के अनुरूप है। इसमें एक ओर तो आनन्दवर्धन के माधुर्यादि गुण-त्रय-वाद का प्रभाव है, दूसरी ओर साध्य के मत्त्वादि गुण-त्रय-वाद का। किन्तु इस गुण-त्रय-वाद को सधि साध्य से आता हुआ नहीं माना जा सकता। कारण, प्रमातृ-चेतना का प्रमुख अंश 'प्रकाशानन्दमयनिजसविद्विश्रान्ति' शैव-दर्शन के अनुसार निरूपित हुआ है। शैव-दर्शन ने साध्य के समस्त नत्वों को अपनी आवश्यकताओं के अनुरूप अत्यन्त स्वल्प हेर-फेर करके ज्यों का त्यों अपना लिया है। तब यह भी कहा जा सकता है कि चित्त की स्थिति का यह गुणात्मक विश्लेषण साध्य में मीधे नहीं आया, अपितु शैव-दर्शन की मान्यताओं के माध्यम से आया है, और इस प्रकार यह भी शैव-दर्शन के अनुसार ही है, न कि साध्य के अनुसार। और, कहने की आवश्यकता नहीं कि ऐसा मानना ही अधिक सगत होगा।

अब हम रस-भोग-कालीन प्रमातृ-चेतना के दूसरे पक्ष 'प्रकाशानन्दमयनिजसविद्विश्रान्ति' की ओर आते हैं, जिसे लोचन में 'निजचित्स्वभावनिर्वृतिविश्रान्तिलक्षण' कहा गया है। इस स्वरूप को समझने के लिए हमें कश्मीरी शैव-दर्शन की कतिपय मान्यताओं की ओर दृष्टिपात करना होगा।

कश्मीरी शैव-दर्शन के अनुसार आत्म-तत्त्व-रूप परम शिव से अतिरिक्त कुछ भी नहीं है। उससे प्रसूत होने के कारण सब-कुछ 'सत्' है।^१ इस परम तत्त्व के दो रूप हैं—एक विश्वोत्तीर्ण, दूसरा विश्वमय। प्रथम रूप वेदान्त के ब्रह्मा के समान ही अतर्क्य है। विश्वात्मक रूप प्रकाश-विमर्श-मय है।^२ वस्तुतः विमर्श के बिना प्रकाश विचार की सीमा से परे है। यही रूप शिव-शक्ति-मय है। विमर्श या शक्ति पक्ष प्रकाश से पृथक् नहीं, उसी का एक पक्ष-मात्र है। प्रकाश-पक्ष दर्पण के समान आधार-पक्ष है, विमर्श उसमें पड़ा उन्मी का उनसे अभिन्न प्रतिबिम्ब है।^३ इसी प्रकाशात्मक आधार पक्ष में शक्ति अपने नाना रूपों में विकसित होती हुई अवस्थित रहती है, इसी में लीन होती है। उसकी यह प्रक्रिया उन्मीलन और निमीलन कही जाती है।

शक्ति के असंख्य रूप हैं, और वह सूक्ष्म-स्थूल नाना वरातलो में बिखरी हुई है।^४ फिर भी उसके पांच प्रमुख रूप माने गये हैं—चित् शक्ति, आनन्द शक्ति, इच्छा शक्ति, ज्ञान शक्ति, क्रिया शक्ति।^५ इनमें मूल शक्ति 'चित् शक्ति' ही है, अन्य सब उसकी ही विकसित अवस्थाएँ हैं। यह चित् शक्ति ही अनुत्तर विमर्श और स्वतन्त्र कही गयी है। यह प्रकाश का ही एक

१. "आत्मेव सर्वभावेषु रफुरभिनवृत्तचिद्विभु । अनिरुद्धेच्छाप्रसर प्रसरदृष्टिक्रय शिव ।

शिवदृष्टि प्र० आ० . २ ।

२ अभिनवगुप्त के० सी० पाण्डे, पृ० १६६ ।

३ "सर्वमेव भावजात बोधगगने प्रतिबिम्बमात्र प्रतिबिम्बलक्षणोपेत वात् । इदं हि प्रतिबिम्बलक्षणं यद् भेदेन भासित अशक्तम् अयव्यामिश्रितवैचैव भाति ताप्रतिबिम्बम्, मुखरूपमिव दर्शये ।" तन्त्रसार : अभिनवगुप्त, पृ० १० ।

४. तन्त्रसार आ० ४ कश्मीर शैविज्म जे० सी० चटर्जी, पृ० ४३ ।

५ तन्त्रसार . आह्निक १, पृ० ६ ।

रूप होने के कारण प्रकाश-रूप है। वस्तुतः प्रकाश की प्रकाश-रूप ही चित् शक्ति है।^१ इसी के सन्दर्भ में परम शिव 'शिव' कहे जाते हैं।^२ इस प्रकार 'चित् शक्ति मय शिव' ही आत्मा का वास्तविक स्वरूप है। यही उसका 'स्व-भाव' है, और यही परम उपादेय है।^३ 'स्वभाव' प्रकाश-रूप और स्वतन्त्र है।^४

जिस प्रकार प्रकाश की प्रकाशरूपता को चित् शक्ति कहा गया है, ठीक उसी प्रकार इस 'स्वतन्त्र' के 'स्वातन्त्र्य' को आनन्द शक्ति कहा गया है। इसे यो भी कहा गया है कि अनुत्तर विमर्श रूप चित् शक्ति में विश्रान्ति ही आनन्द है—“अनुत्तर एव विश्रान्तिरानन्द”^५। यही सविद् की विश्रान्ति अवस्था है। इस प्रकार शैव-दर्शन के अनुसार आनन्द का मूल रूप है सविद्विश्रान्ति।

आनन्द का स्वरूप जो सविद्विश्रान्ति है, उसके सम्बन्ध में एक जिज्ञासा उठ सकती है—इस दर्शन में सविद् को अनेक धरातलो पर स्वीकार किया गया है, तब किस धरातल पर सविद् की विश्रान्ति आनन्द है? जब परा भगवती सविद् ही उन्मिषित होती हुई नाना रूपों में फैल जाती है, तब शुद्ध प्रकाश भी एक परा 'सविद्' है, और विश्व का स्थूलतम पदार्थ भी उसी 'सविद्' का एक रूप है। इस प्रकार सविद् की अनेक भूमिकाएँ मानकर इस दर्शन में विकासमान सविद् की सतति स्वीकार की गई है।^६ तब आनन्दमयी स्थिति को बताने के लिए यह बताना भी अपेक्षित होगा कि यह विश्रान्ति सविद् के किस स्तर की विश्रान्ति है।

विशुद्ध आनन्द, जिसे ब्रह्मानन्द कह सकते हैं, पारिभाषिक शब्दों में आनन्द-शक्ति की भूमिका है। यह चित् शक्ति या अनुत्तर विमर्श के धरातल पर होने वाली विश्रान्ति है। इसी धरातल को 'स्वभाव' या 'स्व-स्वभाव' भी कहा गया है, और उत्पलाचार्य ने इसी को 'निर्वृता चित्' भी कहा है।^७ चित् शक्ति जब परानपेक्ष एव पूर्ण होती है, 'निर्वृता' कहलाती है। जब यह क्रियोन्मुख होती है तो कर्माविच्छिन्न होती है। जब चित् कर्माविच्छिन्न न होकर विश्रान्त एव निर्वृता होती है तब इसी को आनन्दशक्ति कहा गया है। इसीलिए चित् शक्ति में होने

१ “तरय च प्रकाशरूपता चिच्छक्ति”। तन्त्रसार आ० १, पृ० ६।

२ कश्मीर शैविज्म जे० सी० चटर्जी, पृ० ४३-४।

३ “तत्र इह स्वभाव एव परमोपादेयः।” तन्त्रसार आ० १, पृ० ५।

४ “स च सर्वभावानां प्रकाशरूप एव, एक एव प्रकाशः, स एव च सविद्। स च प्रकाशो न परतत्र, न च प्रकाशान्तर किंचिदस्ति इति स्वतन्त्र एक प्रकाशः।” तन्त्रसार आ० १, पृ० ६।

५ तन्त्रसार आ० १, पृ० १२।

६ (क) “—इति षटा द्वादश भगवत्य सविद प्रमत्तुं एक वापि उद्दिश्य।” वही, १, ३०

“इयं तुरीया सविदभट्टारिका स्थिता।” प्रत्यभिज्ञाहृदयम्, पृ० ४७।

“तथाहि पर परावस्थाया सविदि स्फुरति।” शिवदृष्टि उत्पल. प्र० आ०, पृ० १४।

(ख) “सविन्मयः हि विश्वचेतनरयः व्यधितरथानम्।” तं स.० आ० १, पृ० १२।

(ग) “तद्भूमिका. सर्वदर्शनस्थितयः।” प्रत्यभिज्ञाहृदयम्, पृ० ४०। तथा वही, पृ० ४४।

(घ) “तत्तद्बुध्य सवि सतत्यासन्नयामिति सृष्टिस्थितिसंहारमेलनरूपा इयं तुरीया सविदभट्टारिका” वही, पृ० ४६।

७ “परावस्थाया पुन पूर्णोहमित्येव स्वस्वभाव प्रकाशते”। शि० १०. उ० वृ०, पृ० ७।

“निर्वृता वेद्यनिराकाशा पूर्णा चिद्यस्य स”। वही, ‘निर्वृताचित्’ की व्याख्या।

वाली विश्रान्ति को आनन्द शक्ति कहा गया है।^१

शैव-दर्शन की इन मान्यताओं पर दृष्टिपात करने से यह स्पष्ट हो जाता है कि भट्ट-नायक का रस-भोग ठीक इसी दर्शन के अनुसार प्रणीत हुआ है। जहाँ तक आनन्द के स्वरूप का सम्बन्ध है, वह भट्टनायक के अनुसार 'प्रकाशानन्दमयनिजसविद्विश्रान्ति' है। यह आनन्द-शक्ति की भूमिका में सविद् की विश्रान्त अवस्था है। लोचन में इसे चिन्मवभावनिर्वृतिविश्रान्ति कहा गया है। हम देख चुके हैं कि निर्वृता चित् भी अनवच्छिन्ना चित् है जो आनन्दशक्ति का पर्याय भर है—“अनवच्छिन्ना निर्वृतिमात्रमानन्दशक्तिरिति” कहकर उन्पल ने निर्वृत-चित् का स्वरूप समझाया है, यही चित् का 'स्व-भाव' बनाया है।^२ अतः अभिनवभारती और लोचन दोनों के उल्लेख पर्यायवाची शब्दों में एक ही बात कहते हैं।

किन्तु भट्टनायक का रस-भोग यह शुद्ध या मात्र अनवच्छिन्न चित् नहीं, उसके साथ उद्विक्त सत्त्व के रूप में चित्त का भी योग है। शैव-दर्शन के अनुसार चित्त भी चित् शक्ति का ही एक सकुचित रूप है। यह विषय मर्क से सकुचित हुई चित्ति है।^३ वस्तुतः यह पशु-दशा या जीव-दशा से सम्बन्धित है। इस दशा में सत्त्व, रजस्, तमस् का स्फुरण रहता है—

“चित्तिरेव चेतनपदावरूढा चेत्यसकोचिनी चित्तम्।”^४

“स्वातन्त्र्यात्मा चित्तिशक्तिरेव ज्ञानक्रियाभाषाशक्तिरूपा पशुदशाया मकोचप्रकर्षात् सत्त्वरजस्तम स्वभावचित्तात्मकतया स्फुरतीति श्रीप्रत्यभिज्ञायामुक्तम्।”^५

भट्टनायक ने रस-भोग को एक व्यक्ति की चेतना के रूप में विश्लेषित किया है, जबकि अभिनव ने उसे व्यापक भूमि में रखकर सकलसहृदयसवादभाक् के रूप में रोचा है। यह निस्सन्देह आत्मैकत्व एव द्वैतपरक दृष्टिकोण का फल था। भट्टनायक ने इसी व्यष्टि-चेतना के आनन्द को, जिसमें चित्त की भूमिका में आनन्द की व्याख्या की, और चित्त में रजस् तमस् का हलका सस्पर्श मात्र स्वीकार करके सत्त्व का उद्रेक बताया, रस-भोग कहा है। इस प्रकार भट्टनायक का रस-भोग चित्त की भूमिका में, जो कि सामान्य दशाओं में निस्सन्देह निर्मल चित्तभूमिका है, आनन्दशक्तिमयी सविद् की विश्रान्ति है। इसीलिए उनका रस-भोग मात्र 'प्रकाशानन्दमयसविद्विश्रान्ति' नहीं, अपितु 'रजस्तमोर्वैचित्र्यानुविद्धमत्त्वमय' 'प्रकाशानन्दमयनिजसविद्विश्रान्ति' है। इस प्रकार रस-भोग सविद् की उस भूमिका में विश्रान्ति है जिसमें अनुविद्ध किन्तु निर्मल चित्त का परिवेष है।

अभिनवगुप्त ने भट्टनायक के इस रस-भोग को कतिपय अल्प सुधारों के साथ स्वीकार कर लिया है। उन्हें बीच में मीमांसा का अङ्ग स्वीकृत नहीं है, अतः भावकत्व व्यापार मान्य नहीं है। भोग के पर्याय में व्यजना स्वीकार्य है, वह तो नामान्तर मात्र है। चित्त की दशाओं को तीन की सख्या में बाधना अनावश्यक मानते हैं। यदि रसानुसार चित्तदशाओं की सख्या देखी जायेगी तो सत्त्वादि के परस्पर सस्पर्श को ध्यान में रखकर अनन्त चित्त-रूप हो सकेंगे। अतः चित्त वाली बात उन्हें रक्षती नहीं। वे रस का स्वरूप व्यष्टि चेतना के रूप में नहीं,

१ “कर्मावच्छिन्ना निर्वृतिः सुख्यम्, अनवच्छिन्ना निर्वृतिमात्रमानन्दशक्तिरिति” वही, पृ० १७।

२ “अनुत्तर इव विश्रान्तिरानन्दः” त० सा०, पृ० १२।

३ शिवदृष्टि उपलब्धि, पृ० १७, १०।

४ प्रत्यभिज्ञाहृदयः ५, पृ० ३४।

५ वही, ५, पृ० ३४।

५ वही - वृत्ति, पृ० ३४।

समष्टि-चेतना के रूप मे मोचते हे, ओर व्यष्टि सामाजिक को समष्टि चेतना का अग मानते हुए उसके आस्वद की बात स्वीकार कर सकते है। ये सब बाते अभिनव मे अद्वैती दृष्टिकोण की परिपूर्णता के कारण आयी हुई प्रतीत होती है।^१

यद्यपि भट्टनायक का रस अद्वैतो शैव-दर्शन की मान्यताओ के अनुसार निरूपित प्रतीत होता हे, क्योंकि हमने उसकी व्याख्या अद्वैत शैव-दर्शन के सिद्धान्तो के आधार पर उसी के ग्रन्थो से उद्धरण लेते हुए की है। किन्तु भट्टनायक के रस-विवेचन मे यह अद्वैती दृष्टि पूरी नही उतरती। भट्टनायक भावित या सिद्ध रस का भोग मानते है। इसीलिए अद्वैती अभिनव के एक व्यजना व्यापार के स्थानापन्न उन्हे दो व्यापार भावकत्व और भोजकत्व मानने पडे है। भावकत्व मीमासा का परिणाम है। मीमासा से समझीता अद्वैती दृष्टि की अपेक्षा द्वैतवादी दृष्टि से ही अधिक बनता हे। अपने द्वैतवादी दृष्टिकोण के कारण ही वे रस को व्यष्टि की अनुभूति तक रख सके थे, 'निजसविद्विश्रान्ति' के रूप मे ही अपना सके थे। यद्यपि यह दृष्टिकोण अधिक व्यावहारिक है, तथापि उनके द्वैतवादी दृष्टिकोण का पता देता है। द्वैतवादी शैव-दर्शन के ग्रन्थ उपलब्धन होने के कारण हमे भट्टनायक के शब्दो की व्याख्या के लिए अद्वैती ग्रन्थो का सहारा लेना पडा है। अन्यथा मीमासा और अद्वैती शैव-दर्शन की मान्यताओ का यह घोल द्वैतवादी दृष्टिकोण का ही परिणाम है, ऐसा सहज ही अनुमान किया जा सकता है।

अभिनवगुप्त

रस के इतिहास मे अभिनव की व्यवस्था सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण है। आज तक उनकी मान्यताए आदर्श समझी जा रही है। वे काश्मीरी प्रत्यभिज्ञा दर्शन के एक महान् आचार्य थे। जिस प्रकार रस का स्वरूप उनके द्वारा एक चरम एव पूर्ण व्यवस्था को प्राप्त हुआ, उमी प्रकार यह दर्शन भी एक प्रौढ दर्शन का रूप पा गया। अभिनव ने रस का स्वरूप अपने इसी दर्शन के अनुरूप निर्धारित किया है।

अभिनव की रस-सम्बन्धिनी मान्यताए अभिनवभारती और लोचन मे बिखरी हुई है। अन्य ग्रन्थो मे भी वे यथा-प्रसग इस विषय मे बहुत कुछ कह गये है। अभिनवभारती और लोचन मे भी एक ही स्थान पर सब-कुछ नही कह दिया गया। अत उनकी विचारधारा को पूर्वापर बातो से मिलाकर निर्धारित करना पडता है।

अभिनवभारती मे भरत के रस-सूत्र की व्याख्या के सन्दर्भ मे एक स्थल पर रस का स्वरूप इन शब्दो मे निर्धारित हुआ है—

“तत्र लोकव्यवहारे कार्यकारणसहचारारत्मकलिङ्गदर्शने स्थाय्यात्मपरचित्तवृत्त्यनुमाना-भ्यासपाटवाद्दधुना तैरेवोद्यानकटाक्षवीक्षादिभिलौकिकी कारणत्वादिभुवमतिक्रान्तिविभावानानु-भावनासमुप-रजकत्वमात्रप्राणै, अत एवालौकिकविभावादिव्यपदेशभाग्भि प्राच्यकारणादिरूप-सस्कारोपजीवनख्यापनाय विभावादिनामधेयव्यपदेश्यैर्भावाध्यायेऽपि वक्ष्यमाणस्वरूपभेदैर्गुण-प्रधानतापयथैण सामाजिकधियि सम्यग्योग सम्बन्धमैकाग्रय वाऽऽसादितवद्भिरलौकिक-

१ (क) लोचन, पृ० १८६।

(ख) अभिनवभारती, भाग १, पृ० २७७।

(ग) अभिनवभारती, भा० १, पृ० २७६।

निर्विघ्नसवेदनात्मकचर्वणागोचरता नीतोऽर्थश्चर्व्यमाणतैकमारो न तु सिद्धस्वभाव तात्कालिक एव न तु चर्वणानिरिक्तकावलम्बी स्थायिलक्षण एव रस ।”^१

मम्मट ने इसी स्थल के आधार पर अपने काव्यप्रकाश में अभिनव का मत प्रस्तुत किया है। इस विवेचन में मुख्यतः विभावादि की स्थिति स्पष्ट की गयी है, और उनके द्वारा रस का स्वरूप सक्षेप में बताया गया है। इस विवेचन को इस प्रकार सञ्चित किया जा सकता है—“विभावादिभिर्निर्विघ्नसवेदनात्मकचर्वणागोचरता नीतोऽर्थः स्थायिलक्षण एव रस ।” विभावादिको के द्वारा सामाजिक की चर्वणा का गोचर बनाया हुआ स्थायी रूप अर्थ ही रस है। चर्वणा का गोचर होने का अर्थ यह कदापि नहीं कि किसी सिद्ध रस की चर्वणा होती है, उसकी चर्व्यमाणता ही चर्वणागोचरता है, अतः ‘रस स्वाहते’ का अर्थ ‘ओदन पचिति’ के समान समझना चाहिए, न कि ‘ओदन भुज्यते’ के समान।

भावो की कारण सामग्री है विभाव, अनुभाव, व्यभिचारी भाव। इस सामग्री से भावो का जो कारण-कार्य सम्बन्ध है, उसका परिचय सामाजिक को लोक-व्यवहार के आधार पर अनुमान से हुआ रहता है। किसी के अश्रु से उसके शोक का और मुस्कान में हर्ष का अनुमान प्रत्येक लोक-व्यवहारी व्यक्ति को सहज ही हो जाता है। यही सामग्री जब काव्य या नाट्य में आती है तो उसका काम विभावन, अनुभावन और सचारण के रूप में रह जाता है। यह सामग्री सहृदय के हृदय में भाव को विभावित, अनुभावित और सचारित करती है, कारणादि के समान व्यक्तिगत रूप में भावो को उत्पन्न नहीं करती। यह सामग्री काव्य शब्दों से या नाट्य में अभिनय से सामाजिक की चेतना में उपस्थित होती है। सामाजिक की बुद्धि के पटल पर इस समस्त सामग्री का एकाग्रता के साथ मजस रूप में उपस्थित होना ही उसका ‘सयोग’ है जिसकी चर्चा अभिनव के अनुसार भरत ने अपने रस-सूत्र में की है। इसी सामग्री के द्वारा सामाजिक की चेतना में वासना-रूप से अवस्थित स्थायी भाव उद्बुद्ध हो जाता है, और चर्वणा का गोचर बन जाता है। यह चर्वणा ही सविद् की निर्विघ्न स्थिति है, जिसका गोचर स्थायी भाव बनता है। यही रस है।

इसी मान्यता को अभिनव ने कालिदास के शाकुन्तल नाटक से भयभीत हरिण वाला चित्र लेकर समझाया है। कालिदास का श्लोक इस प्रकार है

“श्रीवाभगाभिराम मुहुरनुपतति स्यन्दने बद्धदृष्टि
पश्चादधेन प्रविष्ट शरपतनभयाद् भूयसा पूर्वकायम्
दर्भैरर्धावलीढै श्रमविवृतमुखभ्रशिभिर्कीर्णवर्त्मै
पश्योदग्रप्लुतत्वाद् विद्यति बहुतर स्तोकमुर्व्या प्रयाति ।”^२

इस श्लोक का सामान्य अर्थ यह है कि दुष्यन्त के बाण के लगने के भय से हरिण भागा जा रहा है। लौट-लौटकर पीछे की ओर रथ पर नजर डालता जाता है। मुड़ते समय लगता है उसका अगला शरीर-भाग पिछले भाग में घुसा जा रहा है। दौड़ने के श्रम से उसका मुँह फट गया है और उससे अध-रौथे दर्भ मार्ग में बिखरते जाते हैं। चाल ऐसी लम्बी उछालो-भरी है कि भूमि पर तो बहुत थोड़ा ही पैर पड़ता है, प्रायः आकाश में ही चल रहा है।

१. अ० भा०, भा० १, पृ० २८४।

२. अभिधानशाकुन्तलम्, अं० १।

यह इस श्लोक का शब्दार्थ है। जब सामाजिक के समक्ष यह श्लोक आता है तो सबसे पहले इस श्लोक का पद-पदार्थ-सम्बन्धी यही अर्थ, जिसे वाक्यार्थ कह सकते हैं, उसकी चेतना में आता है। इस अर्थ में दुष्यन्त एक विशेष काल का विशेष व्यक्तित्व से सम्पन्न एक विशिष्ट व्यक्ति है। हरिण का भी देश-काल की विशेषताओं से सम्बन्ध है। वन एव परिस्थिति या भी सभी विशिष्ट है। श्लोक वाक्य की वाक्यार्थ-प्रतीति में यह सभी कुछ 'विशिष्ट' है जिसमें देश-काल-व्यक्तित्व की सीमाएँ ममाहित है।

इस वाक्यार्थ-प्रतीति के अनन्तर सामाजिक को इसके ही आधार पर दूसरी प्रतीति होती है, जिसमें वाक्यार्थ-प्रतीति के धरातल की समस्त विशेषताएँ छूट जाती हैं। अभिनव के शब्दों में यह प्रतीति 'साक्षात्कारात्मिका' होती है। आधुनिक पदावली में हम कह सकते हैं, प्रथम प्रतीति अर्थ-ग्रहण रूप होती है, दूसरी बिम्ब-ग्रहण रूप होती है। और इस बिम्बात्मिका प्रतीति में देश-काल-व्यक्तित्व की विशेषताएँ नहीं होती। भट्टनायक के साधारणीकरण की यही भूमिका है। यह बिम्बात्मिका प्रतीति अभिनव के अनुसार अर्थ-ज्ञान से उपलब्ध पदार्थों को चेतना का अंग बना लेना है। इसे उन्होंने 'वर्णनीय-तन्मयीभवन' कहा है, अर्थात् वर्णनीय विषय का सविद् का अंग बन जाना। अभिनव सहृदय में वर्णनीय के साथ तन्मयीभवन की योग्यता की विशेष अपेक्षा करते हैं।

सामाजिक के मानस-पट पर उपस्थित यह सामग्री विशेषता-मुक्त कैसे होती है, इसके सम्बन्ध में अभिनव ने मुख्यतया दो कारण दिये हैं। इनमें एक मनोवैज्ञानिक है दूसरा दार्शनिक। एक बात तो वे यह कहते हैं कि विशेष रामादि पात्रों का सम्बन्ध अतीत काल से होता है, यहाँ वे वर्तमान के रूप में सामने आते हैं। किन्तु वस्तु-स्थिति के हिसाब से वे वर्तमान नहीं होते। अतः वे निर्विशेष होकर आते हैं।^१ दूसरे, सामाजिक जब नट को राम के रूप में अध्यसित करके देखता है तो उसके सामने दो प्रकार के विशिष्ट पदार्थ होते हैं। काव्य के शब्दों के द्वारा उपस्थापित देश-काल-व्यक्तित्व की सीमाओं में आबद्ध रामादि, और सामने रगमच पर उपस्थित विशेष वेषादि धारण करने वाला वर्तमान से सम्बद्ध विशिष्ट नट। ये दो प्रकार के विशेष सामाजिक की चेतना में एक साथ उपस्थित होते हैं। किसी पदार्थ को विशेष की सीमा में नियमन करने वाले काल, देश, व्यक्तित्व आदि के तत्त्व इस प्रकार दो ओर से सामाजिक की चेतना के फलक पर आकर एक-दूसरे से टकराते हैं। एक ओर तो वह जानता है कि यह मेरे सामने उपस्थित नट है, दूसरी ओर उसकी कल्पना-प्रवणता सामने उपस्थित व्यक्ति को रामादि के रूप में ग्रहण कराती है। इस प्रकार यथार्थ और कल्पना के दो क्षेत्रों की ओर से आते हुए दो प्रकार के विशेष आपस में टकरा कर निर्विशेष हो जाते हैं।

"तद्वत् साक्षात्कारायमाणत्वे परिपोषिका नटादिसामग्री, यस्या वस्तुसता काव्यार्पिताना च देशकालप्रमात्रादीना नियमहेतूनामन्योन्यप्रतिबन्धबलादत्यन्तमपसरणे स एव साधारणीभाव सुतरा पुष्यति।"^२

इस प्रकार सामाजिक के मानस-पटल पर एक भीत मृग का बिम्ब प्रत्युपस्थित होता

१ "तदा विशेषबुद्धिं यद्यपि रामायणप्रायादेकरामान्मह.वग्वाडुल्लसति, तथापि वर्तमानतयैव विशेषाया सम्भाव्यमानार्थैर्ब्रह्मात्मकसालक्ष्यपर्यवसानात्। न च तेषा वर्तमानतैत्यपगता नावद्विशेषबुद्धिः।" अ० भा०, भा० १, पृ० ३५-३६। तैल्युपगता।

२ अभि० भा०, भा० १, पृ० २७६।

है। अर्थ-ग्रहण के रूप में जो मृग बुद्धि-पट पर आया था, देश-काल-व्यक्ति की विशेषताओं वाला था, यह साक्षात्कारात्मक मृग-बिम्ब निर्विशेष होता है।

मीमांसा का उपयोग—काव्यशब्दों से वाक्यार्थ-रूपा तथा साक्षात्कारात्मिका दो प्रकार की प्रतीतियाँ होती हैं। पहली देश-काल-व्यक्ति की विशेषता वाली, दूसरी देश-कालादि के विशेषों के परिवर्तन के साथ। लगभग ऐसी ही अर्थ-प्रतीति का ढग मीमांसा में अपनाया गया है। मीमांसा के अनुसार समस्त वैदिक वाक्य विधि-रूप होते हैं। अतः उनमें अधिकारी के लिए एक कर्म का आदेश होता है। कर्म साध्य होता है, सिद्ध नहीं होता। अतः वेद के वे वचन भी जिनमें किमी विशेष व्यक्ति और विशेष काल के सूचक शब्द भी होते हैं, परिवर्तित होकर अधिकारी के लिए लिङ्कार के रूप में परिवर्तित हो जाते हैं। उदाहरणस्वरूप “प्रजापति-रात्मने वपामुदाखिदन्, तामग्नीं प्रादात्” यह उपनिषद् का वाक्य है। इसका शब्दार्थ है, प्रजापति ने अपनी वषा या चर्बी निकाली और उसे अग्नि में डाला। इस वाक्य में कर्ता प्रजापति, देश, काल, अग्नि-वषा-होम सभी कुछ मविशेष हैं। किन्तु वेद के वाक्य इतिहासरूप तो होते नहीं, उनका तो मीमांसा के अनुसार अधिकारी के लिए विधि-रूप अर्थ लेना है। अतः अधिकारी को, जो किसी फल की कामना में इस यज्ञ में प्रवृत्त होना चाहता है, उक्त वाक्य का यही अर्थ होगा कि मैं वषा को अग्नि में डालूँ। यहाँ ‘ताम् अग्नीं प्रादात्’ का अर्थ ‘अहं अग्नीं प्रददानि’ लिया गया। इस अधिकारी की प्रतीति में वाक्यार्थ-प्रतीति के देश-काल-व्यक्ति सभी बदल गये। अभिनव का कथन है कि यह मीमांसा की मान्य अधिकारी की प्रतीति शाब्द-प्रतीति तो है पर शब्दार्थ से अतिरिक्त प्रतीति है। ठीक इसी प्रकार से काव्य के शब्दों से वाक्यार्थ-प्रतीति के अनन्तर सामाजिक को साक्षात्कारात्मिका प्रतीति होनी है, जिसमें देश-काल-व्यक्ति की विशेषताएँ नहीं होती। अभिनव ने इस प्रक्रिया के नाम्य को दिखाने के लिए ही, न कि सिद्धान्ततः आधार बनाने के लिए, मीमांसा का सहाय्य लिया है।

“यथा हि सन्नमासत, तामग्नीं प्रादात् इत्यादावर्धितादिलक्षितभ्याधिकारिण प्रतिपत्ति-मात्रादितितीव्रप्ररोचितात् प्रथमप्रवृत्तादनन्तरमत्रिकैवोपान्तकालतिरस्कारेणैवा ‘आमे’ प्रददानि’ इत्यादिरूपा सक्रमणादिस्वभावा यथादर्शन प्रतिभाभावनाविधिनियोगदिभाषाभिव्यं बहुता प्रतिपत्तिस्तथैव काव्यात्मिकादपि शब्दादधिकारिणोऽधिकारिण प्रतिपत्ति ।”¹

इस प्रकार सामाजिक की चेतना में इस साक्षात्कारात्मिका प्रतीति के रूप में जो मृग-बिम्ब उपस्थित होता है, वह एक ‘भीत’ मात्र का बिम्ब होता है, न कि किमी काल-देशादि से विशिष्ट व्यक्ति-विशेष भीत हरिण का। इस भीत हरिण के भय का कारण भी वास्तविक नहीं, यह सामाजिक की चेतना जानती है। शिकारी दुःखन्त के रूप में कोई वास्तविक शिकारी हरिण के पीछे नहीं दौड़ रहा। अतः इस ‘भीत-मात्र’ के आधार पर सामाजिक की चेतना में मात्र ‘भय’ का उदय होता है। यह ‘भय’ विशेष नहीं होता, जिसका किसी विशिष्ट देशकालादि से सम्बन्ध हो। यह साधारणीभूत भय होता है। वस्तुतः यह सामाजिक की वासनाओं में रहने वाला उदित भय ही होता है। जो विशेष भय होते हैं और देशकाल-व्यक्ति की विशेषताओं से युक्त होकर आते हैं, वे दुःख-सुख की विशिष्ट अनुभूतियों से प्रमाता की चेतना को आबद्ध करते हैं। उनके सामने होने पर प्रमाता की चेतना उनसे बचने के उपायों की ओर मुड़ती है। कहना चाहिए, वे प्रमाता की सविघ्न प्रतीति से ग्राह्य होते हैं। किन्तु यहाँ वे विघ्न

नहीं होते । सविघ्न प्रतीतियो मे चेतना अविश्रान्त होती है अत वे प्रतीतिया लौकिक दुःख-सुखमय होती है, त्याग और ग्रहण की चेतनाओ मे सविद् को अविश्रान्त किये रहती है । किन्तु यहा चेतना विश्रान्त होती है, और इसी विश्रान्त चेतना की भूमिका मे गृहीत भय 'भयानक' रस होता है । इस अनुभूति मे न तो प्रमाता का व्यक्तित्व उस रूप मे विशेषताओ के साथ उभरा होता है जिस प्रकार अन्य लौकिक अनुभवो मे रहता है, और न ही बिलकुल तिरस्कृत और सविन्मात्र होता है जैसा कि पारमार्थिकी ब्रह्मानुभूति मे होता है । इस प्रकार अभिनव के अनुसार विभावादि सामग्री, उनसे उदित होने वाले भाव, प्रमाता का व्यक्तित्व और उसकी अनुभूति—सभी मे एक साधारणत्व की भूमिका रहती है । इतना ही नहीं, प्रमातृ-चेतना तो एक अभिन्न एव व्यापक अद्वैत तत्त्व है अत अनेक सामाजिक भी एक ही काल मे एक ही विभावादि सामग्री से एक-सी ही अनुभूति कर सकते है । कालिदास के उक्त श्लोक का विश्लेषण अभिनव इस प्रकार करते है

“तस्य च ग्रीवाभगाभिरामम् इत्यादिवाक्येभ्यो वाक्यार्थप्रतिपत्तेरनन्तर मानसी साक्षात्कारात्मिकाऽपहसिततत्तद्वाक्योपात्तकालादिविभागा तावत्प्रतीतिरुपजायते । तस्या च यो मृगपोतकादिर्भाति तस्य विशेषरूपत्वाभावाद् भीत इति त्रासकस्य अपारमार्थिकत्वाद् भयमेव पर देशकालाद्यनाल्लिगितम्, तत एव भीतोऽह भीतोऽय शत्रुर्वयस्यो मध्यस्थो वा इत्यादिप्रत्ययेभ्यो दुःखसुखादिकृतहानादिबुद्धयन्तरोदयनियमवत्तया विघ्नबहुलेभ्यो विलक्षण निर्विघ्नप्रतीतिग्राह्य साक्षादिव हृदये निविशमान चक्षुषोरिव विपरिवर्तमान भयानको रस । तथाविधे हि भये नात्माऽत्यन्त तिरस्कृतो न विशेषत उल्लिखित । एव परोऽपि । तत एव न परिमितमेव साधारण्यम्, अपितु विततम् । व्याप्तिग्रह इव धूमाग्न्यो । भयकम्पयोरेव वा तदत्र साक्षात्काराय-माणत्वे परिपोषिका नटादिसामग्री, यस्या वस्तुसता काव्यापिताना च देशकालप्रमातादीना नियमहेतूनामन्योन्यप्रतिबन्धबलादत्यन्तमपसरणे स एव साधारणीभाव सुतरा पुष्यति । अत एव सर्वसामाजिकानामेकघनतयैव प्रतिपत्ति सुतरा रसपरिपोषाय, सर्वेषामनादिवासनाचिन्तीकृत-चेतसा वासनासवादात् । सा चाविघ्ना सवित् ।”^१

दार्शनिक दृष्टि से काव्य का यह रस अभिनव के अनुसार साधारणीभूत भावो की भूमिका मे हुआ आत्म-परामर्श है । इसे ही भाव-भूमि मे होने वाली आत्म-सविद् की विश्रान्ति कहा जा सकता है । अभिनव इसे 'चर्वणा', 'रसना', 'निर्वृति', 'प्रतीति', 'भोग', 'प्रमातृता-विश्रान्ति' आदि विविध नामो के द्वारा समझाते है । वास्तव मे यही 'सहृदयता' है । ईश्वर प्रत्यभिज्ञाविवृतिविमर्शिनी मे आनन्द का स्वरूप उन्होने आत्म-सविद् के पूर्ण प्रकाशन और विश्रान्त परामर्श की बात कहकर ही समझाया है

“स्वरूपस्य स्वात्मन परिपूर्णनिजस्वभावप्रकाशनमेव परामर्शमयता दधदानन्द इत्युच्यते ।”^२

वे आनन्द के तीन वर्ग बनाते है । एक लौकिक विषयो का आनन्द, दूसरा काव्यानन्द, तीसरा परमानन्द । एक विषय की भूख मिटने पर जो अल्पकालीन आत्म-विश्रान्ति होती है, वह भी आत्मा या सविद् का ही आनन्द है । किन्तु इन वैषयिक आनन्दो मे चेतना एक क्षण को विश्रान्त होकर अन्य वैषयिक अभावो की ओर दौड जाती है । अत वह निर्विघ्न प्रतीति

१ अस्मिन् भा०, भा० १, पृ० २७६ ।

२ ईश्वरप्रत्यभिज्ञाविवृतिविमर्शिनी भा० २, पृ० १७६ ।

नही होती। शुद्ध परमानन्द मे समस्त उपचार और उपाधियो से शून्य-मात्र सवेदन की परिपूर्ण एव पूर्ण विश्रान्त स्थिति होती है। काव्य-रस की स्थिति दोनो के बीच की है। जहा वैषयिक आनन्द मे विषयो का सस्पर्श रहता है, वहा परमानन्द मे उनका आत्यन्तिक अभाव। किन्तु काव्यानुभूति मे विषयो का नही, उनके मस्कारो का अनुवेध मात्र होना है। इस प्रकार काव्यानन्द एक उत्कृष्ट कोटि की वीतविघ्ना सविद् की विश्रान्तिमयी प्रतीति होती है

“यत्रापि अत्यन्तमन्यथाभावमतिक्रम्य मुखमास्वाद्यते अर्जनादिमम्भाव्यमानविघ्नान्तर-निरासात् वैषयिकानन्दविलक्षणशृंगारादौ नाट्यकाव्यादिविषये, तत्र वीतविघ्नत्वादेव असौ रसना चर्चणा निर्वृति प्रतीति प्रमातृताविश्रान्तिरेव, तत्र एव हृदयेन परामर्शलक्षणेन प्राधान्यात् व्यपदेश्या व्यवस्थितस्यापि प्रकाशभागस्य वेद्यविश्रान्तस्य अनादरणात् महूदयता उच्यते इति निर्विघ्ना स्वादरूपाश्च रसनागोचरीकार्याश्चित्तवृत्तयो रसा नव इत्यमर्थोऽभिनवभारत्या नाट्यवेदविवृतौ वितत्य व्युत्पादितोऽस्माभिरिति।

तस्मादनुपचरितस्य सवेदनरूपतानान्तरीयत्वेन अवस्थितस्य स्वतन्त्रस्य रसनैकधनतया परामर्श परमानन्दो निर्वृतिश्चमत्कार उच्यते।

मधुरादिरसास्वादे तु विषयस्पर्शव्यवधानम्। ततोऽपि काव्यनाटकौ तद्व्यवधानशून्यता तद्व्यवधानसस्कारानुवेधस्तु। तत्रापि तु तथोदितव्यवधानाशतिरग्निक्रियामावधानहृदया लभन्त एव परमानन्दम्।”^१

अभिनव के रस-विवेचन की दार्शनिक पृष्ठ-भूमि निर्धारित करने के लिए हमे आज अधिक प्रयास करना अपेक्षित नही है। उनका प्रत्यभिज्ञा-दर्शन विषयक जो विशाल साहित्य काश्मीर मे मिला है, उसके रहते और उन्ही मान्यताओ का अपने रस-सिद्धान्त के विषय मे अनेकश प्रयोग और उल्लेख करने के कारण उनके अपने रस-स्वरूप की दार्शनिक आधार-भूमि आज निर्विवाद रूप से कश्मीरी शैवाद्वैत के रूप मे स्वीकृत है।

मम्मट

काव्यप्रकाश के रचयिता मम्मट उसी परम्परा के आचार्य थे जिसके अभिनवगुप्त। उनका काव्यप्रकाश आनन्दवर्धन और अभिनवगुप्त की उपलब्धियो की ही व्यवस्थित प्रतिष्ठा है। रस-स्वरूप के विषय मे उन्होने लोल्लट, शकुक, मट्टनायक और अभिनव के चार मतो को उपस्थित किया है और सिद्धान्त रूप मे अभिनवगुप्त के ही मत को मान्यता दी है। मम्मट के विवेचन की विशेषता यह है कि उसमे दार्शनिक अतिवाद का कोई आग्रह नही है। फिर भी प्रत्येक मत की मूल विचारधारा और उनकी दार्शनिक आधार-भूमि सुरक्षित रहती है। लोल्लट और शकुक के मतो के उपस्थापन मे उन्होने कुछ हेर-फेर किया है, जो मतो को सामाजिक की दृष्टि से उपस्थित करने के कारण उन्हे करना पडा है। वे रस का स्वरूप इन कारिकाओ मे निरूपित करते है

“कारणान्यथ कार्याणि सहकारीणि यानि च।

रत्यादे स्थायिनो लोके तानि चेन्नाट्यकाव्ययो ॥

१ ईश्वरप्रत्यभिज्ञाविवृतिविमर्शिनी भा० २, पृ० १७८-९।

विभावा अनुभावाश्च कथ्यन्ते व्यभिचारिण ।

व्यक्त स तैर्विभावाच्चै स्थायी भावो रस स्मृत ॥ १

कहने की आवश्यकता नहीं कि यह स्वरूप अभिनव के विवेचन का सार-मात्र ही है ।

काव्यप्रकाश अपने परवर्ती युग के लिए एक आदर्श ग्रन्थ रहा है । उसका एक अनिवार्य परिणाम यह भी हुआ है कि पाठको की दृष्टि से मूल ग्रन्थ हटते चले गये है । मम्मट ने चारो आचार्यों के मत अत्यन्त सक्षिप्त रूप मे प्रस्तुत किये थे, उनकी व्याख्या और उनकी दार्शनिक आधार-भूमि को समझाने के लिए मम्मट ने अपने शब्द व्यय नहीं किये । अत परवर्ती युग के टीकाकारो को यह गुजाइश बहुत दूर तक हो गयी कि वे किसी मत की व्याख्या अपनी मनमानी दृष्टि से कर सके और मत की मूल चेतना का ध्यान न रह पाये । यह बात सबसे अधिक इन मतों की दार्शनिक आधार-भूमियों के सम्बन्ध मे हुई । अभिनवगुप्त का मत शैवाद्वैत को छोड़ कर वेदान्त के अनुरूप समझा जाने लगा । इस प्रकार विभिन्न मतों के विवेचन की पदावली के अनेक शब्द तो मूल आचार्य द्वारा प्रयुक्त ही बने रहे, किन्तु उनकी पृष्ठभूमि मे सन्निहित दार्शनिक चेतनाएँ भिन्न हो गयी । 'प्रकाश', 'आनन्द', 'सविद्', 'सत्त्वोद्रेक', 'सवेदन', 'स्व' आदि ऐसे ही शब्द थे जिनको कई दर्शनों की छाया मे व्याख्यात किया जा सकता था । हम विश्वनाथ के रस-स्वरूप को देखते हुए देखेंगे कि उन्होंने किस प्रकार अनेक शब्दों को वेदान्ती चेतना से अनुप्राणित समझा है ।

भोज

यहा शैव-दर्शन के प्रसंग मे हम भोज के मत का भी उल्लेख करना चाहते है । यद्यपि भोज के रस-मत के विवेचन से यह स्पष्ट तो निर्णीत नहीं होता कि उसका आधार शैव-दर्शन ही है, तथापि दो बातों से यह अनुमान बधता है कि भोज की मान्यता शैवानुकूल है । एक तो भोज ने शृगार-प्रकाश के मगल-श्लोक के रूप मे शिव-स्तुति करके अपनी शिव-रति का परिचय दिया है, दूसरे उन्होंने जिस 'अहकार-तत्त्व' को रस कहा है, वह साध्य, वेदान्त आदि के अनुरूप न होकर शैव-दर्शन के ही समीप प्रतीत होता है ।

रस-स्वरूप—भोज रत्यादि चित्तवृत्तियों को नहीं, वृत्त्यात्मक चित्त के कारण तत्त्व 'अहकार' को रस कहते है । इस अहकार तत्त्व और रत्यादि चित्तवृत्तियों मे उनके अनुसार वही सम्बन्ध है जो बल्लि-तत्त्व और उसकी द्युतियों मे होता है । रत्यादि भाव की भूमिका से ऊपरी भूमिका 'अहकार-तत्त्व' की है । इस अहकार-तत्त्व के भोज ने 'अहकार', 'अभिमान', 'मान', 'रस' और 'शृगार' ये सभी नाम स्वीकार किये हे । इनमे शृगार नाम पारिभाषिक और इसलिए भ्रामक है कि काव्यशास्त्र के भीतर ही इसका दूसरा पारिभाषिक अर्थ प्रचलित और स्वीकृत हो चुका है—वह है रति-भाव का परिपाक । भोज ने 'शृगार' शब्द को दो अर्थों मे लिया है—एक तो अहकार तत्त्व के पर्याय रूप मे, दूसरे रति-स्थायी के परिपाक रूप प्रचलित शृगार-रस के रूप मे । पहले अर्थ मे उन्होंने शृगार को 'पर' कहा है, दूसरे अर्थ मे 'अपर' ।

तो, भोज के अनुसार 'अहकार-तत्त्व' ही रस है । रस इसलिए कि इसी का रसन या आस्वादन होता है । यह रसन या आस्वादन चित्त-वृत्ति के द्वारा ही होता है जो स्वरूपत एक आत्म-शक्ति है । यह निरूपण भोज के इन शब्दों मे देखा जा सकता है

“आत्मस्थित गुणविशेषमहकृतस्य
शृगारमाहुरिह जीवितमात्मयोने ।
तस्यात्मशक्तिरसनीयतया रसत्व
युक्तस्य येन रसिकोऽयमिति प्रवाद ।”^१

“अप्रातिकूलिकतया मनसो मुदादे-
र्यत्सविदोनुभवहेतुरिहाभिमान ।
ज्ञेयो रस स रसनीयतयाऽऽत्मशक्ते
रत्यादिभूमनि पुनर्वितया रसोक्ति ।”^२
“रत्यादयोर्धशतमेकविवर्जिता हि
भावा पृथग्विद्यभावभुवो भवन्ति ।
शृगारतत्त्वमभित परिवारयन्त
सप्तार्चिष द्युतिचया इव वर्धयन्ति ।”^३

“न रत्यादिभूमौ रस किन्तहि शृगार । शृगारो हि नाम विशिष्टेष्टदृष्टचेष्टाभिव्य-
जकानाम् आत्मगुणसम्पदाम् उत्कर्षबीज बुद्धिसुखदु खेच्छाद्वेषप्रयत्नसस्काराद्यतिशयहेतुरात्मनो-
ऽहकारविशेष । स चेतसा रस्यमानो रस इत्युच्यते ।”^४

इस अहकार-तत्त्व को ही रस मान लेने से भरत की स्वीकृत यह मान्यता कि रस सख्या में नौ है, तथा रत्यादि नौ स्थायी-भाव है अन्य तैतीस सचारी, आठ मात्त्विक बिखर जाती है। भोज के अनुसार रस तत्त्वत एक है, वह है ‘अहकार-तत्त्व’ जिसका नाम है ‘शृगार’। इस प्रकार एक ही रस शृगार है, यह मान्यता प्रतिष्ठित हो जाती है। उसी तत्त्व के द्युतिचय रूप सभी भावों को स्वीकार कर लेने पर यह कहा जा सकता है कि वे भाव-मात्र हैं, उनमें से रस कोई नहीं है, यदि विभावादि से परिपुष्ट होने पर उनमें से किसी को रस कहा जा सकता है तो उनचास के उनचास भी रस कहे जा सकते हैं।^५

रस-निष्पत्ति की प्रक्रिया भोज निम्न शब्दों में स्पष्ट करते हैं

“आभावनोदयमनन्यधिया जनेन
यो भाव्यते भावनया स भाव ।
यो भावनापथमतीत्य विवर्तमान
साहकृतो हृदि पर स्वदते रसोऽसौ ।”^६

१, २, ३. शृगारप्रकाश, भोज, प्रथमप्रकाश, श्लोक क्रमश ३, ८, ९ ।

४. शृगारप्रकाश, भा० २, अ० ११, पृ० ३५२-५, उद्धृत डॉ० मकरन्द, सम आस्पेक्ट्स आफ रस इत्यादि ।

५. “शृगारवीरकरुणाद् भुतरौद्रहास्यवीभ्रतसक्तसलभयानकशान्तानाम् ।
आम्नासिषुर्दशरसान्धुधियो वय तु शृगारमेव रसनाद्रसामाभनाम् ।”

शृगारप्रकाश, भा० १, प्रस्तावना, पृ० ६ पर उद्धृत प्रथम प्रकाश, श्लो० ६ ।

“रत्यादयो यदि रसा स्युरिति प्रकर्षे ङषादिभि किमपराद्धमतद्विभिन्नै ।

अस्थायिनस्त इति चेद् भयहासशोकक्रोधादयो वद कियच्चिरमुल्लसन्ति ।” वही, ११ ।

“रथायित्वमत्र विषयातिशयान्मत चैच्चिन्तादय कुत उत प्रकृतेर्वशेन ।

तुल्यैव सात्मनि भवेदथ वासनाया सन्दीपनात्तदुभयत्र समानमेव ।” वही, श्लो० १२ ।

६. शृगारप्रकाश, भाग १, प्रस्तावना पृ० ६ पर उद्धृत प्रथम प्रकाश, श्लो० १० ।

नाटक मे विदग्ध शैलूषो के द्वारा ओर काव्य मे महाकवियो के शब्दो द्वारा विषय-वस्तु विद्वान् सामाजिको के मानस-पटल पर अवतरित होती हे । यह सामग्री लोक मे प्रत्यक्ष देखने पर इतनी मुन्दर और प्रभाविनी नही होती जितनी कुशल कवियो की वाणियो से निरूपित होकर होती है । नाटक मे नट सब-कुछ का अभिनय नही कर सकता, कवि उस कमी को वर्णन-चित्रण से पूरा कर सकता है अत भोज की दृष्टि मे सामाजिक के मानस-पटल पर वस्तु-अवतारणा करने मे कवि का कर्म पठ्य-काव्य के रूप मे अधिक उपयोगी है ।^१ इस प्रभाविनी वस्तु-प्रत्युपस्थिति से सामाजिक की भावना-शक्ति उदित हो जाती है जिससे उसके रत्यादि भाव 'भावित' हो जाते है । सामाजिक अनन्य-धी होकर उनमे लीन हो जाता है । इन रत्यादि को 'भाव' इसीलिए कहा जाता है कि भावना के उदय होते ही सामाजिक अनन्य-धी होकर उसी भावना-शक्ति द्वारा इनका भावन करता है—“आभावनोदयमनन्यधिया जनेन यो भाव्यते भावनया स भाव ।” यह भावोदय की भूमिका है । यह भावना का पथ है । इस भावना के क्षेत्र से आगे 'अहकार-तत्त्व' अवस्थित है । चित्त-रूप आत्मशक्ति के द्वारा उसी का रसन होता है । अत रस्यमान अहकार-तत्त्व ही रस है, जिसका नाम शृगार हे ।

आनन्द मन की एक अप्रातिकूलिक अनुभूतिमयी सविद् है जिसके अनुभव का हेतु है अहकार-तत्त्व—“अप्रातिकूलिकतया मनसो मुदादिर्यस्सविदोऽनुभवहेतुरिहाभिमान ।” अत रसानुभूति मे सामाजिक द्वारा अनुभूत आनन्द अन्त करण के स्तर की एक सुखात्मिका अनुभूति है । इस अनुभूति का मूल स्रोत अभिमान-तत्त्व ही है जिसे कि शृगार कहा गया है ।

अहकार को साख्य महत्तत्त्व से उद्भूत एक प्राकृत विकार मानता है, इस महत्तत्त्व को ही बुद्धि-तत्त्व कहा गया है । किन्तु भोज ने अपने अहकारतत्त्व को प्राकृत विकार न मानकर एक आत्म-गुण, आत्म-रूप कहा है^२ और सुख-दुःख-इच्छा-द्वेष-प्रयत्न-संस्कारादि के साथ 'बुद्धि' का भी हेतु-तत्त्व माना है ।^३ इस प्रकार भोज का अहकार-तत्त्व साख्य के मेल मे नही बैठता । साख्य चित्त को प्राकृत त्रिगुणात्मक विकार कहता है । किन्तु जैसा कि हम पीछे देख चुके है, भोज ने चित्त को एक आत्म-शक्ति के रूप मे देखा है । चित्त, उसकी वृत्तियो एव उनके कारण तत्त्व अहकार का स्वरूप साख्य मे पुरुष-निरपेक्ष प्राकृत तत्त्व के रूप मे स्वीकृत है । वेदान्त मे इन सबका कारण अज्ञान तत्त्व के आधार पर साख्य के समान ही है । पर आत्मा के साथ इनमे से किसी का सीधा सम्बन्ध इन दोनो दर्शनों मे नही माना गया । आत्मा की विभिन्न-स्तरीय शक्ति के रूपो मे इनसे सीधा सम्बन्ध शैव-दर्शन मे तो

१. शृगारप्रकाश, प्रथम भाग, प्रस्तावना, पृ० ७

“स चानुभवैकगम्यत्वादसर्वविधयत्वाच्च दुरवसेय सम्यग्भिनयेषु वा विदग्धशैलूषे प्रदर्श्यमान सामाजिकैरुपधायते, प्रव-धेषु वा महाकविभिर्गथावदाख्यायमानो विदुषा मनीषापथमवतरति । तत्र न तथा पदार्था प्रत्यक्षेण प्रतीयमाना स्वदन्ते यथा वाग्मिना वचोभिर्गवेद्यमाना । । अतोऽभिनेतृभ्यः कवीनेव बहु मन्यामहे, अभिनेतृभ्यश्च काव्यमेवेति ।”

२ “आमस्थित गुणविशेषमहङ्कनस्य शृगारमाहुरिह जीवितमात्मयोने ।” शृ० प्र०, प्र० १, श्लो० ३ ।

“शृगारो हि नाम आमनोऽहकारविशेष ।” वही, भा० २, अ० १, पृ० ३५० ।

३ “बुद्धिसुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नमस्काराद्यतिशयहेतुगामनोहकारविशेष ।” वही ।

“तरयाःमशक्तिरसनीयतया रसव” वही, भा० १, प्र० १, श्लो० ३ ।

“स चैतसा रस्यमान रम उच्यते ।” वही, भाग २, अ० ११, पृ० ३५० उद्भूत डॉ० साकरन ।

“ज्ञयो रस स रस नीयतयाःमशक्ते ।” वही, प्रकाश १, श्लो० ८ ।

हमे मिलता है। वहा सविद् के भी विविध स्तरो की स्वीकृति है। भोज ने आनन्द को एक मानसी स्तर की सविद् के रूप मे देखा है। भोज कहते है विविध प्रकार की मानसी प्रति-क्रियाए, अनुभूतिया, ज्ञान, सुख, दुखादि ये सब आत्मा की गुण-सम्पत्ति है और इस सम्पत्ति का एक ही उदय और उत्कर्ष का हेतु है—अहकार।^१ यह दृष्टिकोण न साध्य का हो सकता है न वेदान्त का।

फिर भी, इस अहकार-तत्त्व का उदय मीमासा के ढग पर कुछ-कुछ दिखाया गया है। यह अहकार अनादि एव जन्म-जन्मान्तर की वामनाओ के फलस्वरूप निष्पन्न होने वाले 'धर्म' का कार्य है

“सत्त्वात्मनाममलधर्मविशेषजन्मा जन्मान्तरानुभविनिमित्तवासनोत्थ ।
सर्वात्मसपदुदयातिशयैकहेतुर्जागृति कोपि हृदि मानमयो विकार ।”^२
“असाधारण तु प्रत्यगागतानादिवासनानुबन्धि धर्मकार्यं भवितुमर्हति ।
त चात्मनोऽहकारगुणविशेष ब्रूम । स शृगार , सोऽभिमान , स रस ।”^३

इस प्रकार सात्त्विक पुरुषो के हृदय मे जन्मान्तरीय एव अनादि वामनाओ के फल-स्वरूप एक धर्म-कार्य के रूप मे प्रादुर्भूत-परिणत अहकार-तत्त्व पूरा-पूरा शैव-दर्शन के मेल मे भी नही बैठता।

किसी विशिष्ट दर्शन से नियत सम्बन्ध निर्धारित न किये जा सकने पर भी भोज की मान्यता कुछ दृष्टियो से उल्लेखनीय है। उन्होने रत्यादि की भूमिका मे रसत्व नही माना, यह बात तो वेदान्ती और शैव दोनो ही प्रतिपादित करते है। रत्यादि की भूमिका मे आनन्द या रसत्व का प्रकाशन आत्मा की भीतरी स्थिति से जोडा जाता है। आत्मा की उस भीतरी भूमिका से रसत्व का सम्बन्ध जुड जाने पर रसो की नौ सख्या का प्रश्न भी नही रह जाता। रस एक ही रह जाता है। फिर भी भोज ने उस रसत्व को आत्मा की अधिक ऊची भूमिकाओ मे ले जाकर नही देखा, अभिमान या अहकार के धरातल पर रखकर स्वीकार किया है।

वेदान्त दर्शन और रस

रस-स्वरूप के प्रश्न को हल करने के लिए वेदान्त का प्रवेश शैव-दर्शन के अनन्तर होता है। अभिनवगुप्त के द्वारा रस के स्वरूप की कश्मीरी शैवाद्वैत के आधार पर प्रणिष्ठा कर देने पर उनकी उपलब्धिया ही सर्वमान्य बनी। यो कुछ विवादी स्वर उठते रहे। मम्मट ने उनमे से अनेक का मुख-मुद्रण किया। परवर्ती युग मे मम्मट का ग्रन्थ काव्यशास्त्र के जिज्ञासुओ के लिए एक प्रमुख आधार-ग्रन्थ बना। उस पर अनेक टीकाए लिखी गयी। उधर ज्यो-ज्यो समय बीतता गया, कश्मीरी शैव-दर्शन का परिचय लोगो से दूर होता गया। स्वयं कश्मीर मे ही उसका अध्यापन-अध्ययन विरल होता गया। रस की कश्मीरी व्याख्याए तो भारत के इतर प्रदेशो मे सहज पहुच सकी, किन्तु उनके साथ उनके पीछे सन्निहित उनकी मूल दार्शनिक आधार-भूमि यात्रा न कर सकी। उत्कल के विश्वनाथ के लिए अभिनव के रस-स्वरूप को

१ “सर्गात्मसपदुदयातिशयैकहेतु ।” शृ० प्र०, भा० ८, प्रकाश १, श्लो० ४।

“आमगुणसम्पदा उत्कर्षवीज बुद्धिसुखदु खेच्छाद्देषप्रयत्नसस्काराद्यतिशयहेतुः(आत्मनोहकारविशेष ।”

शृ० प्र०, भा० २, अ० ११, पृ० ३५३, उद्धृत डॉ० साकरन।

२ शृगारप्रकाश, भा० १, प्रकाश १, श्लो० ४।

३. वही, भा० २, पृ० ३५०-३, उद्धृत डॉ० साकरन।

कश्मीरी शैवाद्वैत की चेतना मे पकड़ना कठिन ही था। रस-विवेचन मे जो शब्दावली चल रही थी उसकी मूल चेतना शैव-दर्शन की होते हुए भी वह इस प्रकार की थी कि उसकी व्याख्या वेदान्त की चेतना के साथ सहज ही की जा सकती थी। वेदान्त एक बहु-प्रचलित तथा बहु-अधीत दर्शन था। अतः वह अज्ञात रूप मे ही रस की व्याख्या मे प्रविष्ट होने लगा। किन्तु यह वेदान्त का प्रवेश वस्तुतः भ्रम-मूलक था। अभिनव के मत को वेदान्त की चेतना से अनुप्राणित समझते हुए उनके शब्दो या काव्यप्रकाश मे उपस्थित उनके मत के शब्दो की वेदान्ती सगतिया लगाना भ्रम ही कहा जायेगा। इसीलिए अभिनव के शब्दो की पूर्ण सामजस्यात्मक सगति इन व्याख्याओ मे नहीं मिल पाती।

हम यहा वेदान्त के प्रसंग मे केवल दो आचार्यों के रस-विवेचन का उल्लेख करना चाहते है। एक विश्वनाथ, दूसरे पण्डितराज जगन्नाथ। दोनो के रस-विवेचन मे वेदान्त का गहरा प्रभाव होते हुए भी एक बडा भारी अन्तर भी है। विश्वनाथ का विवेचन वेदान्त का उखडा-उखडा सा प्रयोग करता है। इसका कारण वही नासमझी है जिसके कारण अभिनव का मत और उसके शब्द वेदान्त की चेतना से अनुप्राणित ममझे गये है। किन्तु पण्डितराज जगन्नाथ का विवेचन जान-बूझकर वेदान्त की आधार-भूमि पर प्रतिष्ठापित किया हुआ है। उनका विवेचन ही सच्चे अर्थो मे अभिनव की दृष्टि का वेदान्तीकरण कहा जा सकता है। इस प्रकार पण्डितराज पर नासमझी का आरोप नहीं लगाया जा सकता। पण्डितराज जगन्नाथ अभिनव की शैव आधार-भूमि से परिचित थे या नहीं, इसके लिए हमारे पास आज कोई प्रमाण नहीं। किन्तु उन्होने जो अभिनव के मत का वेदान्तीकृत रूप दिया है वह इतना समजस है कि अभिनव के रस-स्वरूप के पीछे से दार्शनिक चेतना का परिवर्तन बिना समझा-बूझा नहीं कहा जा सकता। पहले हम विश्वनाथ के रस-स्वरूप-विवेचन की ओर आते है।

विश्वनाथ

आचार्य विश्वनाथ ने रस का स्वरूप इस प्रकार निरूपित किया है

“सत्त्वोद्रेकादखण्डस्वप्रकाशानन्दचिन्मय ।

वेदान्तरस्पर्शशून्यो ब्रह्मास्वादसहोदर ॥

लोकोत्तरचमत्कारप्राण कैश्चित् प्रमातृभि ।

स्वाकारवदभिन्तत्वेनायमास्वाद्यते रस ॥”^१

विश्वनाथ के इस रस-स्वरूप मे भट्टनायक तथा अभिनव दोनो की मान्यताओ का योग है। मम्मट के शब्दो मे भट्टनायक ने कहा था

“ भावकत्वव्यापारेण भाव्यमान स्थायी सत्त्वोद्रेकप्रकाशानन्दमयसविद्विश्रान्ति-सतत्त्वेन भोगेन भुज्यते” ।^२

विश्वनाथ के निरूपण की ‘सत्त्वोद्रेकादखण्डस्वप्रकाशानन्दचिन्मय’ यह शब्दावली भट्टनायक की ही प्रेरणा लिए हुए प्रतीत होती है।

सामान्यतः विश्वनाथ रस को विभाव, अनुभाव, व्यभिचारी भाव से व्यक्त हुआ सहृदय का स्थायी भाव ही मानते है

१ साहित्यदर्पण परिच्छेद ३, पृ० ६५।

२ काव्यप्रकाश उ० ४, पृ० १०।

“विभावेनानुभावेन व्यक्त सचारिणा तथा ।

रमतामेति रत्यादि स्थायी भाव सचेतमाम् ॥”^१

यह मान्यता अभिनव के ही अनुरूप है । किन्तु विश्वनाथ के इस व्यक्तवाद में न तो आनन्दवर्धन की व्यञ्जना है, और न अभिनवगुप्त की दार्शनिक चेतना । उन्होंने ‘व्यक्त’ होने का अर्थ इस प्रकार किया है

“व्यक्तो इध्यादिन्यायेन रूपान्तरपरिणतो व्यक्तीकृत एव रमो न तु दीपेन घट उव पूर्व-सिद्धो व्यज्यते ॥”^२

“व्यक्त होने का अर्थ है स्थायी भाव ही रस बन जाता है, जैसे दूधदही के रूप में परिणत हो जाता है । रस कोई सिद्ध पदार्थ नहीं जो घट के समान दीप से प्रकाशित हो सके” ।

इस ‘व्यक्ति’ में परिणामवाद की झलक है । सम्भव है, विश्वनाथ ने भट्टनायक के विवेचन में आयी सत्त्वोद्रेक की बात को साख्य के आधार पर समझा है, और इस ‘व्यक्ति’ को भी वे साख्य के परिणामवाद के अनुसार ग्रहण करते हैं ।

विश्वनाथ ने ‘सत्त्वोद्रेक’, ‘अखण्ड’, ‘प्रकाश’, ‘आनन्द’, ‘चित्’, ‘चमत्कार’ और ‘स्वाकार’ जैसे शब्दों का प्रयोग किया है, किन्तु इन शब्दों की चेतना शैव विचारधारा के अनुरूप नहीं है । इन शब्दों की जो व्याख्याएँ उन्होंने की हैं, उनके आधार पर यह महज अनुमान लगाया जा सकता है कि वे इनकी शैव चेतनाओं से सर्वथा अपरिचित हैं । इन शब्दों के अर्थ या व्याख्याएँ उन्होंने इस प्रकार दी हैं

सत्त्वोद्रेक “रजस्तमोभ्यामस्पृष्ट मन सत्त्वमिहोच्यते” इत्युक्तप्रकारो बाह्यमेय-विमुखतापादको कश्चनान्तरो धर्म सत्त्वम्, तस्योद्रेक रजस्तममो अभिभूयाविर्भाव ।^३

सत्त्व मन की वह स्थिति है जिसमें रजस् और तमस् का सस्पर्श नहीं रहता । रजस् और तमस् को अभिभूत करके पूर्णतः इस स्थिति का आविर्भाव ‘सत्त्वोद्रेक’ है ।

यहा भट्टनायक की प्रेरणा से सत्त्वोद्रेक को अपनाया तो गया है किन्तु यहा उनकी मूल चेतना नहीं है । भट्टनायक ने शैव-दर्शन में परिगृहीत साख्य की मान्यताओं के अनुरूप सत्त्वोद्रेक की बात कही थी । उसमें उन्होंने रजस् और तमस् का अनुबेध भी माना था । पर विश्वनाथ ने रजस् और तमस् का असस्पर्श की बात कही है ।

अखण्ड “अखण्ड इत्येक एवाय विभावादिरत्यादिप्रकाशमुखचमत्कारात्मक ॥”^४

विश्वनाथ का अखण्ड शब्द समूहात्मकता का द्योतक है, जिसमें विभावादि-रत्यादि-प्रकाश-आनन्द और चमत्कार की सामूहिक प्रतीति होती है । जिस प्रकार वेदान्त में ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेय की एकाकार प्रतीति अखण्ड कही जाती है, उसी प्रकार विश्वनाथ ने रत्यादि के ज्ञान के साथ तादात्म्य होने के कारण रस-प्रतीति को अखण्ड कहा है

“रत्यादिज्ञानतादात्म्यादेव यस्माद्रसो भवेत् ।

अतोऽस्य स्वप्रकाशत्वमखण्डत्व च सिद्धमिति ॥”^५

१ साहित्यदर्पण परि० ३, पृ० ६४ ।

२ वही, पृ० ६४ ।

३ वही, पृ० ६६ ।

४ वही, ३० ६६ ।

५ वही, पृ० ६६ ।

प्रकाश 'प्रकाश' शैव-दर्शन का एक विशिष्ट शब्द है, जिसकी चर्चा उसके ग्रन्थों में पदे-पदे आती है। किन्तु विश्वनाथ का प्रकाश शब्द ज्ञान का पर्याय है। यह "रत्यादिज्ञान" इस कारिका से स्पष्ट है। उन्होंने प्रकाश को ज्ञान के पर्याय में लिया है, और वह भी वेदान्त के अनुरूप, यह बात उनके निम्न शब्दों से स्पष्ट हो जाती है

"ज्ञानस्य स्वप्रकाशतामनगीकुर्वतामुपरि वेदान्तिभिरेव पातनीयो दण्ड"।^१

चमत्कार 'चमत्कार' को विश्वनाथ ने 'विस्मय' के पर्याय-मात्र के रूप में लिया है

"चमत्कारश्चित्तविस्ताररूपो विस्मयापरपयाय"।^२

जबकि अभिनवगुप्त का चमत्कार आत्म-विश्रान्ति या निर्वृति का पर्याय है

"तस्मादनुपचरितस्य सवेदनरूपतानान्तरीयकत्वेन अवस्थितस्य स्वतन्त्रम्यैव रसनैकधनतया परामर्श परमानन्दो निर्वृतिश्चमत्कार"।^३

स्वाकार 'स्वाकार' को विश्वनाथ ने भट्टनायक के समान 'स्व-स्वभाव' या 'स्वभाव' के अर्थ में नहीं लिया, वेदान्त के अखण्ड ज्ञान के रूप में लिया है, जिसमें ज्ञाता, ज्ञान, ज्ञेय अभिन्न होकर रहते हैं।

इस प्रकार हम देखते हैं कि विश्वनाथ के विवेचन की चेतना शैव-दर्शन की नहीं, वेदान्त की है। यद्यपि शब्द-प्रयोग प्राचीन आचार्यों के ही अनुरूप है। उनकी वेदान्ताश्रितता स्वयं उनके शब्दों से स्पष्ट है

"ज्ञानस्य स्वप्रकाशत्वमनङ्गीकुर्वतामुपरि वेदान्तिभिरेव पातनीयो दण्ड"।^४

वे किसी वेदान्ती रस-व्याख्याकार आचार्य के शब्द अपने पक्ष में प्रस्तुत करते हैं

परमार्थतस्त्वखण्ड एवाय वेदान्तप्रसिद्ध-ब्रह्मतत्त्ववद् वेदितव्य"।^५

वे अभिनव के शब्द, जिनकी मूल चेतना शैव-दर्शन की है, उपस्थित करते हैं

"रस्यमानतामात्रसारत्वात् प्रकाशशरीरादनन्य एव हि रस"।^६

और इन शब्दों में निहित सिद्धान्त का प्रयोग भी करते हैं

"यदि रत्यादिक प्रकाशशरीरादतिरिक्त स्यात्, तदेवास्य स्वप्रकाशत्व न सिद्धं च"।^७

किन्तु लेते प्रकाश को ज्ञान के पर्याय में ही है, जैसा कि इस विषय में प्रस्तुत की गयी उनकी इस कारिका से स्पष्ट है

"रत्यादिज्ञानतादान्मयादेव यस्माद्रसो भवेत्"।

अतोऽस्य स्वप्रकाशत्वमखण्डत्व च सिध्यति"।^८

वैस विश्वनाथ का रस-स्वरूप अभिनवगुप्त के ही अनुसार है। सक्षेप में हम उनकी विचारधारा को इस प्रकार रख सकते हैं। भावोदय के लौकिक कारण, कार्य और सहकारी काव्यानुभूति में विभावन, अनुभावन और संचारण का कार्य करने के कारण विभाव, अनुभाव

१ साहित्यदर्पण परि० ३, पृ० ८८ ।

२ वही, पृ० ६७ ।

३ प्रत्यभिज्ञाविवृतिविमर्शिनी भा० १, पृ० १७१ ।

४ साहित्यदर्पण, पृ० ८८ ।

५ वही, पृ० ८१ ।

६ वही, पृ० ६८ ।

७ वही, पृ० ८७ ।

८ वही, पृ० ८६ ।

और व्यभिचारी कहलाते हैं। इनके द्वारा सहृदय का रत्यादि स्थायी भाव व्यक्त होकर रस बन जाता है। यह रस बनना दुग्ध के दधि बनने के समान स्थायी की ही रूपान्तरपरिणति है। विभावादि में साधारणीकरण नामक एक व्यापार होता है, जिसमें विभावादि अपनी विशेषताओं से मुक्त हो जाते हैं। इस विशेषतामुक्ति का यह परिणाम होता है कि सामाजिक काव्य के आश्रय पात्र से तादात्म्य स्थापित कर लेता है। सामाजिक एक भावनाशील व्यक्ति होता है। काव्यार्थ के परिशीलन से उसके चित्त का रजस् और तमस् अभिभूत होकर मत्त्व उद्विक्त हो जाता है। आश्रय के साथ तादात्म्य हो जाने के कारण सामाजिक उमी भाव की अनुभूति करता है जिसकी आश्रय पात्र को होती है। ये रत्यादि इन प्रकार सामाजिक की चेतना में उपस्थित होते हैं। चेतना स्वयं प्रकाश-रूप या ज्ञान-रूप है। रत्यादि उसके साथ तादात्म्य प्राप्त कर लेते हैं। आत्मचेतना स्वरूपतः आनन्दमय होनी है। काव्यानुभूति में मत्त्व उद्रेक के कारण आत्मानन्द के प्रकाशन का अवसर हो जाता है। इस अनुभूति में उसकी अलौकिकता के कारण विस्मय का तत्त्व भी मिला होता है जिसमें चित्त फैल जाता है। इस प्रकार रसानुभूति के समय सामाजिक की चेतना में पांच बातें होनी हैं—विभावादि के साधारणीकृत रूप की उपस्थिति, ज्ञान के साथ तादात्म्य को प्राप्त रत्यादि स्थायी भाव, प्रकाशात्मक ज्ञान, आनन्द और विस्मय। इन पांचों की खण्डात्मक अनुभूति नहीं होनी, समूहात्मक और अखण्ड चेतना होती है। इसी कारण खण्ड सामग्री से मिलने वाली भी रसानुभूति अखण्ड होती है। प्रकाशात्मक होती है और आनन्दरूप होती है। इस रस का आस्वाद भी ब्रह्मास्वाद के समान अखण्ड ही होता है, उसमें ज्ञेय और ज्ञाता का भेद नहीं होता। अतः रस की निष्पत्ति कहना औपचारिक है।^१

पण्डितराज जगन्नाथ

पण्डितराज जगन्नाथ ने अपने रसगगाधर के प्रथम आनन में रस-स्वरूप के सम्बन्ध में ग्यारह मतों का उल्लेख किया है। इनमें कई तो सूचना-मात्र जैसे हैं। केवल प्रथम छः मत अधिक महत्त्वपूर्ण हैं। ये हैं—अभिनवगुप्त का अभिव्यक्तिवादी मत, भट्टनायक का भुक्तिवादी मत, दो नवीन आचार्यों के मत, लोल्लट का उत्पत्तिवादी मत और शकुन का अनुमितिवादी मत।^२ इनमें भी वेदान्त का सम्बन्ध केवल दो मतों से है—एक अभिनव के मत से, दूसरे प्रथम नवीन मत से। हम यहाँ इन्हीं दो की चर्चा करेंगे।

अभिनवगुप्त का अभिव्यक्तिवादी मत

पण्डितराज ने सर्वप्रथम सिद्धान्त रूप में मान्य अभिनवगुप्त का मत प्रस्तुत किया है। इस रस-स्वरूप में सिद्धान्त अभिनवगुप्त का है, किन्तु उसकी दार्शनिक आधार-भूमि वेदान्त की बदली हुई है। अतः इस मत को अभिनव के मत का वेदान्तीकरण कहना ही उपयुक्त है। पण्डितराज इस तथ्य का संकेत देते हुए चलते हैं

“इत्थं चाभिनवगुप्तमस्मत्भट्टादिग्रन्थस्वारस्येन भगनावरणचिद्विशिष्टो रत्यादि स्थायी भावो रस इति स्थितम्।”^३

१ साहित्यदर्पण परि० ३, पृ० ६४-८६।

२. ‘रसगगाधर का शारत्रीय अध्ययन’ रस-विवेचन।

३ रसगगाधर प्रथम आनन, पृ० २३।

पण्डितराज के ये शब्द यह बताते हैं कि उन्होंने अभिनव और मम्मट के ग्रन्थों का स्वरस निकालकर, सिद्धान्त-मात्र लेकर, यह रस-स्वरूप प्रस्तुत किया है। 'स्वारम्य' शब्द बताता है कि सिद्धान्त-स्वरस अभिनव और मम्मट का है, दर्शन पण्डितराज का।

पण्डितराज ठीक ही अभिनव और मम्मट की मान्यताओं को एकाकार करके चले हैं। उन्होंने दोनों के ही शब्दों को वेदान्ती चेतना प्रदान करने का सफल प्रयास किया है।^१ जहां तक सिद्धान्त का प्रश्न है, अभिनव और मम्मट की स्थापना एक है, यह हम पीछे देख चुके हैं। अभिनव के अनुसार उन्होंने रस का स्वरूप इस प्रकार प्रस्तुत किया है

“समुचितललितसन्विशचाराणा काव्येन समर्पित सहृदयहृदय प्रविष्टेस्तदीयसहृदयता-सहकृतेन भावनाविशेषमहिम्ना विगलितदुष्यन्तरमणीत्वादिभिरलौकिकविभावानुभावव्यभिचारिशब्दव्यपदेश्यै शकुन्तलादिभिरालम्बनकारणैश्चन्द्रिकादिभिरुद्दीपनकारणैरश्रुपातादिभिरकार्यैश्चिन्तादिभि सहकारिभिश्च सभूय प्रादुर्भावितेनालौकिकेन व्यापारेण तत्कालनिर्वृतिता-नन्दाशावरणाज्ञानेनात एव प्रमुष्टपरिमितप्रमातृत्वादिनिजधर्मण प्रमात्रा स्वप्रकाशतया वास्तवेन निजस्वरूपानन्देन सह गोचरीक्रियमाण प्राग्विनिविष्टवासनारूपो रत्यादिरेव रस।”^२

इस निरूपण के अनुसार अपने आत्म-चैतन्य के ही स्वरूप-भूत आनन्द के साथ गोचर किये हुए, प्रमाता के अपने ही वासना-रूप में निहित रहने वाले, रत्यादि स्थायीभाव ही रस है। “प्रमात्रा निजस्वरूपानन्देन सह गोचरीक्रियमाण रत्यादिरेव रस।” अभिनव के शैव-दर्शन के अनुसार आनन्द शिव की शक्ति है, स्वरूप नहीं। जबकि वेदान्त के अनुसार आनन्द आत्मा का स्वरूप है। यो तो समस्त शक्तिया भी शिव से भिन्न नहीं, अतः वे शिव की स्वरूप ही हैं, तथापि शैव-दर्शन शक्तिरूपों की चर्चा अलग में करता ही है। शिव की असंख्य शक्तियों में पांच प्रमुख हैं—अनुत्तर, आनन्द, इच्छा, ज्ञान और क्रिया। अनुत्तर या चित्त शक्ति में शिव की विश्रान्ति आनन्द-शक्ति की भूमिका है। वेदान्त आत्मा को परमार्थतः ‘सच्चिदानन्द’ मानता है। पण्डितराज अभिनव के इस सिद्धान्त को तो अपनाते हैं कि आत्मानन्द के प्रकाश में आस्वादि रत्यादि रस हैं, किन्तु आनन्द को शक्ति के रूप में नहीं, स्वरूप के रूप में लेते हैं—“निजस्वरूपानन्देन सह।”

रति आदि स्थायीभाव जन्म-जन्मान्तरों के सकारों के फल-स्वरूप हमारे अन्तःकरणों में वासना-रूप में अवस्थित चले आते हैं। जब-जब इनकी उद्बोधक सामग्री जुट जाती है, ये उद्बुद्ध हो जाते हैं। काव्य-सामग्री द्वारा एक विशेष प्रक्रिया से उद्बुद्ध ये ही स्थायी भाव रस-रूप में परिणत हो जाते हैं। “प्रमात्रा निजस्वरूपानन्देन सह गोचरीक्रियमाण रत्यादिरेव रस।” काव्य के सविधान में दो ऐसी विशेषताएँ होती हैं जो सहृदय प्रमाता को प्रभावित करती हैं—ये हैं औचित्य और लालित्य। काव्य के सन्निवेश में औचित्य पहली आवश्यकता है। शब्द अथवा अर्थ में से किसी का भी अनौचित्य विषय में प्रमाता की चेतना को लीन ही नहीं होने देता।^३ औचित्य के समान ही लालित्य भी काव्य की प्रभविष्णुता के लिए अनिवार्य तत्त्व है। अभिनव के अनुसार इसी लालित्य के कारण प्रमातृ-चेतना सांसारिक भाव-भूमि के

१ ‘रसगगाधर का शास्त्रीय अन्वयन’ रस-विवेचन, पृ० १६४-२०७।

२ रसगगाधर प्रथम आनन्द, पृ० २१-२।

३ मवेद्यमसभावयमान सवेद्ये सविद् विनिवेशयितुमेव न शक्नोति, का तत्र विश्रान्ति ? अभि० भा०, भा० १, पृ० २८२।

सझटो से ऊपर उठने का अवसर पाती है। औचित्य एवं लालित्य दोनों काव्य की वे विषय-पक्षीय आवश्यकताएँ हैं जो सहृदय को यथार्थ के समुचित धरातल में उठाकर कल्पना के रमणीय धरातल पर पहुँचाने में सहायता करती हैं। अभिनव ने जो कई प्रकार के रस-प्रतीति के विघ्नो की चर्चा की है, उनमें से कई के निवारण का श्रेय अभिनय-मविधान के ललित उपकरणों को ही दिया है।^१ काव्य में यह स्थान शब्दार्थ-मविधान के औचित्य एवं लालित्य को प्राप्त है।^२

इस समुचित एवं ललित मन्निवेश से चारु काव्य के द्वारा समर्पित किये गये ही विभायादिक सहृदय के हृदय में पूर्ण विभावन की क्षमता प्राप्त कर पाते हैं। “समुचितललित-सन्निवेशचाराणा काव्येन समर्पितै सहृदयहृदय प्रविष्टै ।”

मन्निवेश-चारुता अनुभूति की विषय-पक्षीय आवश्यकता है। किन्तु प्रमाता में जब तक ‘सहृदयता’ न हो, काव्य-चारुत्व भी व्यर्थ होगा। निर्मल दर्पण में ही पदार्थ प्रतिफलित हो सकते हैं, काष्ठ भित्ति अथवा पापाण में तो नहीं।^३ सहृदय-सवाद की भूमि में आकर ही विभावादि सामग्री लोकोत्तर रूप में रसोपयोगिनी बनती है।^४

इस प्रकार काव्य-चारुत्व की विषय-पक्षीय ग्राह्यता तथा सहृदय में सहृदयता की विषय-पक्षीय ग्राह्यता, दोनों के कारण प्रमाता की चेतना में एक विशेष प्रकार की ‘भावना’ उद्बुद्ध हो जाती है। आधुनिक शब्दावली में कहे तो कह सकते हैं, सामाजिक की कल्पना-शक्ति क्रियाशील हो जाती है। इसी भावना-विशेष की कृपा से विभावादि का साधारणीकरण सम्भव हो जाता है। “तदीयसहृदयतामहकृतेन भावनाविशेषमहिम्ना विगलितदुष्यन्त-रमणीत्वादिभिः”।

जगत् के यथार्थ धरातल पर नायिकादि कारण-कार्य-सहचारी नाम से अभिहित होते हैं, काव्य-क्षेत्र में उन्हें विभाव-अनुभाव-व्यभिचारी नाम दिये जाते हैं। कारण स्पष्ट है— काव्य द्वारा समर्पित एवं सहृदय की सहृदयता से गृहीत, उसकी कल्पना-भूमि में उपस्थित होकर ये उसके भाव-जागरण के काम में कारण-कार्य सम्बन्ध में काम नहीं करते, विभावन-अनुभावन और संचारण का काम करते हैं। यही इनकी अलौकिकता या लौकभिन्नता है। इस लौकभिन्नता का प्रमुख कारण है इनका साधारणीकृत रूप में उपस्थित होना। काव्य-चारुत्व, सहृदय की अपनी सहृदयता तथा उसकी उद्बुद्ध कल्पना-शक्ति की महिमा से उसके मानस-पटल पर उपस्थित ये विभावादि किन्हीं भी विशेष सम्बन्धों से रहित हो जाते हैं। “काव्येन समर्पितै सहृदयहृदय प्रविष्टैस्तदीयसहृदयतामहकृतेन भावनाविशेषमहिम्ना विगलितदुष्यन्त-रमणीत्वादिभिरलौकिकविभावानुभावव्यभिचारिशब्दव्यपदेश्यै ।”

यथार्थ जगत् में भले ही भाव-जागरण की सामग्री की असम्भूयकारिता हो, काव्या-नुभूति की प्रक्रिया में तो विभाव-अनुभाव-व्यभिचारी सामाजिक के मानस-पटल पर समग्रतया ही उपस्थित होकर प्रभाव डालते हैं। उनके इस समग्र प्रभाव से ही प्रमाता की चेतना में एक विशिष्ट प्रक्रिया का उदय होता है, जो सामाजिक की चेतना को रसानुभूति तक पहुँचाती

१ अमि० भा० भा० १, पृ० २८२-३।

२ “काव्येपि इयमेव रसवार्ता”। लोचन, पृ० १८६।

३ साहित्यदर्पण परि० ३, पृ० ७३।

४ “तन्निदानभूताया हृदयमवादष्टपङ्कताया विभावादिम रसज्ञ लोकोत्तररूपत्वात्” लो०, पृ० १८७।

है। यह प्रक्रिया सामान्य लौकिक अनुभवो मे नही होती, अत इसे अलौकिक व्यापार कहा गया है। “ मम्भूय प्रादुर्भावितेन अलौकिकव्यापारेण।”

इस अलौकिक प्रक्रिया से प्रमाता के आनन्द-स्वरूप चैतन्य पर पडे हुए अज्ञान का आवरण आशिक रूप से निवृत्त हो जाता है। “अलौकिकव्यापारेण तत्कालनिर्वनितानन्दाशावरणाज्ञेनेन प्रमात्वा।”

वेदान्त के अनुमार आत्मा मत्-चित् आनन्द-स्वरूप है। वह पूर्ण, अखण्ड एव प्रकाशमय है, तथापि अज्ञान से आच्छादित होकर ससारी पुरुष के रूप मे प्रतीत होती है। अज्ञान मत्-अमत् से अनिर्वचनीय, द्विगुणात्मक, अनादि एव भावात्मक पदार्थ है, जिसकी सत्ता प्रातिभासिक होती है, पारमार्थिक नही। जगत् उसी की सृष्टि है। मुक्ति का अर्थ है आत्म-ज्ञान के द्वारा अज्ञान की निवृत्ति, जो आत्मा की विशुद्ध स्थिति ही है। यह दशा अखण्ड आनन्दात्मक होती है जिसमे अज्ञान की आत्यन्तिकी एव पूर्ण निवृत्ति हो जाती है।^१

काव्य की विभावित सामग्री के द्वारा जो अलौकिक प्रक्रिया उदित होनी है, उससे भी चैतन्य के आवरण-रूप अज्ञान की निवृत्ति होती है, किन्तु वह आत्यन्तिकी नही होती, न ही पूर्ण होती है। अज्ञान की ऐसी निवृत्ति की कल्पना इस स्थिति मे की भी कैसे जा सकती है? रसानुभूति मे चित्त मौजूद है, जो स्वय अज्ञान का एक रूप ही है। विभावादि विषय सामग्री भी है। बस, केवल इतनी सी बात है कि विषय सामग्री किसी विशेष सम्बन्ध के साथ अन्त-करण का विषय नही बनती। दूसरी बात यह कि यह सामग्री कल्पना-क्षेत्र की होने के कारण यथार्थ नही होती। इस प्रकार विषयानुबेध न होकर विषयसकारानुबेध तो होना ही है। अत पूर्वोक्त अलौकिक प्रक्रिया के द्वारा जो अज्ञान के आवरण की निवृत्ति होती है वह एक अण तक ही सीमित रहती है।

प्रश्न उठता है, इस अशावरण की निवृत्ति होने पर प्रमातृ-चेतना की क्या स्थिति होनी है? सामान्यत आवृत प्रमातृ-चेतना व्यष्टि-गत सुख-दुखो की परिमित सीमाओ मे आबद्ध होती है। अभिनव के शब्दो मे यह ‘निजमुखदुखादिविषयीभाव’ की स्थिति होती है, जो रसानुभूति का प्रबल विघ्न है। उपर्युक्त अलौकिक प्रक्रिया से जैसे ही प्रमातृ-चेतना का अशावरण निवृत्त होता है, उमका यह परिमित परमातृत्व भी समाप्त हो जाता है। वह तब प्रमाता रहता है, परिमितप्रमाता नही। “अत एव प्रमुष्टपरिमितप्रमातृत्वादिनिजधर्मेण प्रमात्वा”। परिमित सम्बन्धो से मुक्त साधारणीकृत सामग्री प्रमातृ-चेतना को भी परिमित सीमाओ से बाहर निकाले यही स्वाभाविक है।^२

तो काव्यशक्ति के द्वारा प्रादुर्भूत उपर्युक्त अलौकिक व्यापार से चैतन्य के अन्य स्थूल आवरण निवृत्त हो जाते है। यदि कोई आवरण है तो अब अपना, स्वय काव्य-सामग्री के द्वारा डाला हुआ। यह आवरण विभावादि सामग्री से विभावित अथवा व्यजित स्थायी भावो का आवरण है जो रसानुभूति मे चैतन्य पर रह जाता है। इस प्रकार के मुक्त हृदय, न कि निर्हृदय प्रमाता के द्वारा गोचरीभूत स्थायी भाव ही ‘रस’ कहलाते है।

हमारा चैतन्य प्रकाश-रूप है, आनन्द स्वरूप है। द्विगुणात्मक एव जड प्रातिभासिक

१ वेदान्तसार सदानन्द पर आधारित।

२ “नियतप्रमातृगतत्वेन स्थितोपि साधारणोपायबलात् तत्कालविगलितपरिमितप्रमातृत्ववशोन्मिषितवेद्यान्तर-मपकंशून्यापरिमितेन प्रमात्वा।” का० प्र०, ३० ४, पृ० ६२।

जगत् उसी के प्रकाश से भासित होता है। यहाँ तक कि चित्तवृत्ति भी, जो कि स्वय अज्ञान का एक रूप है, उसी के प्रकाश से प्रकाशित होकर जड़ पदार्थों को प्रकाशित करती है। इसी हमारे अनावृत चैतन्य के प्रकाश में, जिसका कि आनन्द अपना ही स्वरूप है, जब रत्यादि गोचर होते हैं, तो वे भी आनन्द-रूप ही बन जाते हैं। यही रस है। “प्रमात्रा स्वप्रकाशतया वास्तवेन निजस्वरूपानन्देन मह गोचरीक्रियमाण प्राग्विनिक्रिगटवासनारूपो रत्यादिरेव रस” ।^१

इस प्रकार हम देखते हैं कि पण्डितराज के द्वारा उपस्थापित इस अभिनव के मन की मूल चेतना तो ज्यो की त्यो मुरक्षित है, किन्तु उसकी दार्शनिक आधार-भूमि बदली हुई है। उसमें शैव-दर्शन के स्थान पर वेदान्त को बड़ी सफलता से प्रतिष्ठित किया गया है।

पण्डितराज ने अभिनव की मान्यताओं का ही इस प्रकार वेदान्तीकरण नहीं किया, उनके मत के सर्वश्रेष्ठ उपस्थापक मम्मट के शब्दों की भी वेदान्ती व्याख्या प्रस्तुत की है। मम्मट रस का स्वरूप निर्धारित करते हुए कहते हैं

“व्यक्त स तैविभावाद्यै स्थायी भावो रस स्मृत ।”^२

अर्थात् विभावादि से व्यक्त होकर स्थायी भाव रस कहलाता है। पण्डितराज के अनुसार इस व्यक्त होने का अर्थ है—“व्यक्ति का विषय बनना”, और ‘व्यक्ति’ का अर्थ है—“वह चैतन्य जिसका आवरण भग हो चुका है” । ‘भगनावरण चित्’ । जिस प्रकार एक दीपक किसी सकोरे से ढका होने के कारण न तो स्वयं प्रकाशित होता है, न ही किसी अन्य पदार्थ को प्रकाशित कर सकता है। इसी प्रकार अज्ञानावृत चैतन्य की स्थिति है। दीपक के ऊपर से सकोरा हटा दीजिए, वह स्वयं भी प्रकाशित होगा, अन्य समीपी पदार्थों को भी प्रकाशित करेगा। ठीक इसी प्रकार से चैतन्य पर मे, ज्ञान्य के प्रभाव में जैसे ही अज्ञानावरण दूर होता है, वह अपने स्वरूपात्मक प्रकाश से स्वयं भी प्रकाशित होता है और विभावादि से विभावित रत्यादि को भी प्रकाशित कर देता है। इसी प्रकाशमयी स्थिति को रस कहते हैं। ‘वि-पूर्वक अज्ज धातु’ की इस प्रकाशात्मक चेतना के साथ वेदान्ती सगति विश्वनाथ नहीं लगा सके थे। उन्होंने व्यक्ति को दध्यादि न्याय से रूपान्तर-परिणति के रूप में लिया था। किन्तु पण्डितराज ने उसके मर्म को वेदान्त की मर्मज्ञता के महारे स्पष्ट किया।^३ व्यक्त का नामान्यतया प्रचलित अर्थ था ‘व्यजना-प्रतिपादित’, किन्तु व्यजना की इस प्रकार वेदान्ती व्याख्या पण्डितराज के द्वारा ही सामने आयी।

अभिनव और मम्मट की मान्यताओं का निचोड़ पण्डितराज इन शब्दों में प्रस्तुत करते हैं

“इत्थ चाभिनवगुप्तमम्मटभट्टादिग्रन्थस्वारस्येन भगनावरणचिद्विषिष्टो रत्यादि स्थायी भावो रस इति स्थितम्” ।^४

१ व्याख्या ‘रसगगाधर का शारत्रीय अध्ययन’ में विवेचित पण्डितराज जगन्नाथ के रस-विवेचन पर आधारित।

२ का० प्र०, उ० ४, पृ० ८६।

३. “व्यक्तो दध्यादिःशयनेन रूपान्तरपरिणतो व्यक्तिरूपेण एव रसो, न तु दीपेन घट इव पूर्वसिद्धो व्युत्पद्यते” । साहि.षददर्पण, परि० ३, पृ० ६४।

“व्यक्तो व्यक्तिविषयीकृतः । न्यक्तिश्च भगनावरणा चित् । यथाहि शरावादिना पिहितो दीपस्तन्निवृत्तौ सन्निहितान् पदार्थान् प्रकाशयति, स्वयं च प्रकाशते, एवमात्मचैतन्य विभावादिसबलितरत्यादीन्” ।

रसगगाधर, पृ० २२।

४. रसगगाधर, पृ० २३।

अभिनव के सिद्धान्त को इतने संक्षेप और सच्चाई से प्रस्तुत करने के लिए शायद ही और उपयुक्त शब्द मिलते । अभिनवगुप्त काव्य-रस की अनुभूति मे सविद् के पक्ष की अपेक्षा चित्तवृत्ति के पक्ष को प्रधान मानते हैं,^१ अत उनके मत को “भग्नावरणचिद्विशिष्टो रत्यादि स्थायी भावो रस ” इन शब्दो मे ठीक ही प्रस्तुत किया गया है । इसमे दो अश है—एक भग्नावरणा चित् का, दूसरा रत्यादि चित्तवृत्तियो का । अभिनव की मान्यता के अनुरूप पण्डितराज ने चित्तवृत्ति-अश को ‘विशेष्य’ बनाया है और चिदश को ‘विशेषण’ के रूप मे रखा ह ।

यहा अभिनव के सिद्धान्त-पक्ष से पण्डितराज को कोई असहमति नहीं । रमानुभूति शुद्ध चैतन्यात्मक स्थिति नहीं, उसमे चित् तथा चित्तवृत्ति दोनो की सत्ता है, इस बात को किसी न किसी रूप मे भट्टनायक भी मानते है, अभिनव भी मानते है, और पण्डितराज भी । तथापि अपनी वेदान्ती दृष्टि के कारण पण्डितराज को इन दोनो की विशेष्य-विशेषणात्मक स्थिति के सम्बन्ध मे आपत्ति हे । उनके सामने प्रश्न यह है कि रमानुभूति मे जो आनन्द का अण है, उसका श्रेय चित् अश को दिया जाय या चित्तवृत्ति अश को ? एक वेदान्ती की दृष्टि मे आनन्द का श्रेय चिदश के अतिरिक्त किसी अन्य तत्त्व को दिया ही नहीं जा सकता । चित्त-वृत्ति तो स्वयं जड एव अज्ञान का एक रूप हे, अत वह आनन्द की मूलाधार ही ही नहीं सकती । अत वेदान्ती पण्डितराज की चेतना के अनुसार “भग्नावरणचिद्विशिष्टो रत्यादिरेव रस ” यह कहने की अपेक्षा यही कहना अधिक ठीक होगा—“रत्याद्यवच्छिन्नभग्नावरणा चिदेव रस ’ । पहली स्थापना मे रत्यादि विशेष्य अश को ‘रस’ कहना पडता है, इसमे ‘चित्’ को रस कहा जाता हे । रस-रूप आनन्द तो आत्मा का वास्तविक स्वरूप है, अत उसका श्रेय चिदश के अतिरिक्त किसी अन्य को नहीं दिया जा सकता । आभासवादी अभिनव के लिए दोनो बातो मे कोई विशेष अन्तर नहीं पड सकता । उसके दर्शन मे समस्त विमर्श रूप भी ‘प्रकाश’ के ही उच्छलित रूप है, विश्वमयी सत्ता का स्वरूप ‘प्रकाश-विमर्श-मय’ है, और प्रत्येक रूप तात्विक है । अत उनकी दृष्टि मे किसी अश को विशेष्य रख लिया जाय, कोई ऐसा अन्तर नहीं पडता जो किसी भारी सैद्धान्तिक बाधा को खडा करे । किन्तु वेदान्ती के लिए तो यह सर्वथा अमान्य होगा कि वह आनन्द का आधार जड चित्तवृत्ति को मान ले । आनन्द का आधार ‘चैतन्य’ ही है, उसे ही श्रुति मे वास्तविक ‘रस’ कहा गया है, पण्डितराज इस तथ्य को प्रमाणित करने के लिए तैत्तिरीयोपनिषत् के शब्द उपस्थित करते है^२

“रसो वै स ” “रसो ह्येवाय लब्ध्वाऽऽनन्दीभवति”^२

इस प्रकार पण्डितराज सैद्धान्तिक रूप मे अभिनव की रस-विषयक दृष्टि स्वीकार करते हुए भी, उसके पीछे निहित दर्शन को स्वीकार नहीं करते । उन्होने अभिनव की मान्यताओ को पूरी सच्चाई के साथ इस प्रकार वेदान्तीकृत रूप मे प्रस्तुत किया है कि उनका यह कार्य विश्वनाथ के समान बिना समझा-बुझा नहीं कहा जा सकता । रस का स्वरूप एक होते हुए भी दोनो महान् आचार्यों की विवेचना मे दार्शनिक दृष्टि का यह महान् अन्तर है, जो अत्यन्त स्पष्ट है ।

इस प्रकार अभिनव और मम्मट के मन्तव्य के अनुसार रस का स्वरूप वेदान्ती शब्दा-

१ ईश्वरप्रत्यभिज्ञाविधृतिविमर्शनी भा० २, पृ० १७८-९ ।

२. रसगमाधर, पृ० २३ ।

वली में है “भगनावरणचिद्विशिष्टो रत्यादिरेव रस”, जबकि पण्डितराज की विशुद्ध वेदान्त-परक दृष्टि में अभिनव का ही रस-स्वरूप है—“रत्याद्यवच्छिन्ना भगनावरणा चिदेव रस”।^१

वेदान्ती नवीन मत

अभी हमने पण्डितराज द्वारा उपस्थापित अभिनव के मत का वेदान्तीकृत रूप देखा है। हम पीछे कह चुके हैं कि पण्डितराज ने अभिनव और भट्टनायक के मत प्रस्तुत करने के उपरान्त दो नवीन रस-मत भी प्रस्तुत किये हैं जिनमें से प्रथम का सम्बन्ध वेदान्त से है। हम यहाँ उसी मत के अनुसार रस-स्वरूप जानना चाहते हैं।

पण्डितराज ने इन दो मतों के उद्भावक आचार्यों के नाम नहीं दिये। ये मत अपने समग्र रूप में किसी प्राचीन या पण्डितराज के समकालीन आचार्य के ग्रन्थ में मिलते भी नहीं। अनुमान होता है, पण्डितराज ने स्वयं ही दार्शनिक दृष्टि से रस-स्वरूप पर इस रूप में अपना चिन्तन उपस्थित किया है। रसगगाधर में वे अनेकत्व अपनी निजी मान्यताएँ नव्यों और नवीनों के नाम से पिरोते चले हैं। रस-विषय में भी ऐसा ही प्रतीत होता है।^२

दार्शनिक दृष्टि में रस एक ज्ञान-विशेष ही ठहरता है। उसकी प्रतीति को भोग, रसना, चर्चणा आदि में से कुछ भाँ नाम क्यों न दिया जाय, वह एक अनुभव-विशेष है, इससे कौन इकार कर सकता है? जब रस एक प्रकार का ज्ञान है तो दार्शनिक बुद्धि में यह प्रश्न उठना स्वाभाविक है कि वह कैसा ज्ञान है, यथार्थ या अयथार्थ? भारतीय दर्शनों में ज्ञान के प्रकार, स्वरूप, प्रमाण, प्रामाण्य आदि को लेकर अनेक प्रकार की चर्चाएँ मिलती हैं। सभी दर्शन प्रायः ज्ञान के दो वर्ग यथार्थ और मिथ्या के रूप में बनाकर विचार करते हैं। तब रस के विषय में भी यह प्रश्न उठना स्वाभाविक ही है। दार्शनिक दृष्टि में रस अयथार्थ ज्ञान की कोटि में ही आता है। वस्तुतः रस कल्पना-क्षेत्र की वस्तु है। उसकी मूल सामग्री विभावा-दिक स्वतः कल्पना की सर्जनाएँ हैं। अतः कोई भी दार्शनिक, चाहे वह वस्तुवादी है चाहे आत्मवादी, रस को तत्त्व-ज्ञान या प्रमा की कोटि में तो रख नहीं सकता। तब उसे अयथार्थ या भ्रम-रूप ही मानना होगा। इन दोनों मतों में भी रस को एक भ्रमात्मक ज्ञान मानकर उसके स्वरूप पर विचार किया गया है। रस को भ्रम मानकर चलने में दोनों नवीन मत समान हैं।

‘भ्रम’ के विषय में भारतीय दर्शन एकमत नहीं है। उसके विषय में अनेक ख्यातियाँ प्रचलित हैं। विज्ञानवादियों की ‘आत्म-ख्याति’, शून्यवादियों की ‘असत्ख्याति’ प्रभाकर मीमांसकों की ‘अख्याति’, भाट्ट मीमांसकों की ‘विपरीत ख्याति’, नैयायिकों की ‘अन्यथा ख्याति’, रामानुजीयों की ‘सत्ख्याति’। वेदान्तियों की ‘अनिर्वचनीयता ख्याति’, इस प्रकार भ्रमात्मक ज्ञान के विषय में अनेक प्रकार की ख्यातियाँ हमें दार्शनिक ग्रन्थों में उपलब्ध होती हैं। भ्रम-ज्ञान-सम्बन्धी इन विविध मतों के ऊपर दृष्टि डालने से हमें उनके दो वर्ग स्पष्ट रूप से परिलक्षित होते हैं—एक वर्ग वह है जो भ्रम को ‘अनिर्वचनीय’ कहता है, दूसरा वह है जो उसे किसी न किसी प्रकार व्याख्येय मानता है। अनिर्वचनीयतावादी वर्ग का प्रतिनिधि वेदान्त है। साख्य एवं योगवादियों ने परिणामवादी होते हुए भी इस विषय में विवर्तवादी

१. रसगगाधर, पृ० २३।

२. ‘रसगगाधर का शास्त्रीय अध्ययन’ रस-विवेचन, पृ० २०६-२११।

वेदान्तियों की मान्यता स्वीकार कर ली है।^१ दूसरे वर्ग में, जिसका नाम हम अनिर्वचनीयता-वाद के वजन पर 'निर्वचनीयतावादी' कह सकते हैं, नैयायिक, बौद्ध, मीमांसक आदि आते हैं। इस वर्ग के दर्शनों की धारणाएँ समान न होतीं हुए भी, वे सब इस बात में समान हैं कि भ्रम अव्याख्येय या अनिर्वचनीय नहीं। जो तो भ्रम की व्याख्या वेदान्ती भी करता है, किन्तु उसकी व्याख्या के अनुसार भ्रम का एक बड़ा भाग अनिर्वचनीय ही रह जाता है।

पण्डितराज ने इन दोनों नवीन मतों में रस को भ्रमात्मक ज्ञान के रूप में स्वीकार करते हुए उसकी क्रमशः अनिर्वचनीयतावादी तथा निर्वचनीयतावादी दृष्टि में व्याख्या की है। पहले मत में व्यजना का सहारा स्वीकार किया गया है, दूसरे में व्यजना के स्थान पर अनुमान को ग्रहण किया गया है। इस दृष्टि में हम प्रथम नवीन मत को वेदान्त के अनुरूप और द्वितीय को न्याय के अनुरूप मान सकते हैं।

इस प्रकार रस को भ्रमात्मक ज्ञान मानकर तथा उसमें व्यजना का उपयोग स्वीकार करते हुए वेदान्त-सम्मत अनिर्वचनीयतावाद के अनुसार प्रथम नवीन मत को इन शब्दों में प्रस्तुत किया गया है

“काव्ये नाट्ये च कविना नटेन च प्रकाशितेषु विभावादिषु व्यजन-व्यापारेण दुष्यन्तादौ शकुन्तलादिरतौ गृहीतायामनन्तरं च सहृदयोऽल्लासितस्य भावनाविशेषरूपस्य दोषस्य महिम्ना कल्पितदुष्यन्तत्वावच्छादिते स्वात्मनि, अज्ञानावच्छिन्ने शुकिकाशकल इव रजतखण्ड समुत्पद्यमानोऽनिर्वचनीय साक्षिभास्यशकुन्तलादिविषयकरत्यादिरेव रसः।”^२

काव्य में कवि के रमणीय शब्दों के द्वारा तथा नाट्य में नट के कलात्मक अभिनय के द्वारा विभावादि सामग्री उपस्थित की जाती है। इस सामग्री द्वारा सामाजिक दुष्यन्त में शकुन्तला के प्रति होने वाली रति का ज्ञान कर लेता है। इस दुष्यन्त-गत रति के ज्ञान के अनन्तर सामाजिक की सहृदया के फल-स्वरूप उसमें एक भावना-विशेष उद्बुद्ध हो जाती है। आधुनिक शब्दों में कह सकते हैं, सामाजिक की भावुकता के फलस्वरूप काव्योचित सामग्री सामने आने पर उसकी कल्पना-शक्ति उद्बुद्ध हो जाती है। यह भावना या कल्पना उसे यथार्थ के धरातल से वंचित कर देती है, अतः एक दोष ही कही जायगी। इसी भावना-रूप दोष की महिमा से सामाजिक अपने को कल्पित दुष्यन्तत्व से अवच्छादित पाता है, अर्थात् उक्त दोष के प्रभाव से सामाजिक अपने को दुष्यन्त से अभिन्न पाता है। तब जिस प्रकार शक्ति में अनिर्वचनीय रजत उत्पन्न हो जाता है, उसी प्रकार अवास्तविक दुष्यन्तत्व से अवच्छिन्न सामाजिक-चेतना में शकुन्तलाविषयक रति उद्बुद्ध हो जाती है। यद्यपि सामाजिक के मानस में शकुन्तलादि विभावों की वास्तविक स्थिति नहीं, तथापि साक्षिभास्यता के सिद्धान्त के अनुसार असत् शकुन्तलादि भी उसके अन्तःकरण में प्रकाशित हो जाते हैं। तब उनमें सम्बन्धित रति भी उदित हो जाती है। यह रति पारमार्थिकतया सत् नहीं कही जा सकती, दूसरी ओर अनुभूति में आने के कारण असत् भी नहीं, अतः यह शक्ति-गत रजत-भ्रम के समान ही अनिर्वचनीय होती है। पहले दुष्यन्त में होने वाली रति का ज्ञान, और तदनन्तर सामाजिक की अज्ञानावच्छिन्न चेतना में अनिर्वचनीयतया समुत्पन्न यह रति, यह इसका उदय-क्रम है।

१ सर्वदर्शन-संग्रह उपोद्घात, पृ० ५।

२ रसगोथर, पृ० २५।

यह दूसरी अनिर्वचनीय रति ही 'रस' है।^१

इस प्रकार इस मत के अनुसार भावना-रूप दोष के परिणाम-स्वरूप प्रमातृ-चेतना मे उत्पन्न यह अनिर्वचनीय रति ही रस है। दर्शन की दृष्टि मे यह अज्ञानावच्छिन्न आत्मा मे उद्भूत एक कल्पित एव अनिर्वचनीय भ्रम है। इस मत मे दो चीजो को अनिर्वचनीय कहा गया है—एक तो उस कल्पित दुष्पन्तत्व को, जिममे प्रमाता की चेतना अवच्छिन्न होती है, दूसरे उस रति को जो विभावो के प्रति प्रमाता मे उत्पन्न होती है।^२ वास्तविक रूप मे यह रति आनन्द का आधार नहीं, आनन्द तो इस रति के अनुभव के अव्यवहित अनन्तर अनुभूति मे आने वाला चैतन्य का आनन्द है। किन्तु भ्रम मे उस आनन्द को इस अनिर्वचनीय रति का ही आनन्द कह दिया जाता है। "स्वोत्तरभाविना लोकोत्तराह्लादेन भेदाग्रहात् मुखपदव्यपदेश्यो भवति"^३ जिस प्रकार अन्य अर्थार्थ स्वप्नादि जानो मे वस्तुतः अविद्यमान भी पदार्थ साक्षि-भास्य अन्त करण के द्वारा प्रकाशित हो जाते है, वैमे ही इस रति मे भी विद्यमान पदार्थ, जो वस्तुतः विद्यमान नहीं है, साक्षिभास्य अन्त करण द्वारा प्रकाशित हो जाते है।

इस प्रकार यह प्रथम नवीन मत वेदान्त की प्रमुख मान्यताओ को अपनाकर रत्यादि-रूप रस को एक भ्रमात्मक अनुभव मानता है, और आनन्द-तत्त्व का वास्तविक आधार चैतन्य को मानते हुए व्यजना तथा अनिर्वचनीयता के आधार पर रस की व्याख्या प्रस्तुत करता है।

पण्डितराज ने वेदान्त की आधार-भूमि लेकर इस भाति दो रूपो मे रस की व्याख्या प्रस्तुत की है—एक तो अभिनव की मान्यताओ को ही उपस्थित करते हुए, दूसरे रस की समस्या पर वेदान्त की कतिपय मान्यताओ के आलोक मे तटस्थ चिन्तन करते हुए। कहने की आवश्यकता नहीं कि इन दोनो प्रयासो मे प्रथम प्रयास ही सराहनीय है। एक तो उसमे चिन्तन की समझ अन्विति है, दूसरे स्वयं अभिनव की अपेक्षा उसमे उनके विचारो को और स्पष्ट एव सरल प्रकाशन मिला है। इसके विपरीत दूसरे प्रयास मे रस को भ्रम माना गया है। भले ही दार्शनिक बुद्धि मे रस एक भ्रम हो, किन्तु साहित्य का तो वही प्राण है। ऐसे महत्त्वपूर्ण तत्त्व का विवेचन इतना शुष्क भी रुचि के अनुकूल नहीं बैठता।

अब तक हमने संस्कृत काव्यशास्त्र के प्रमुख-प्रमुख आचार्यों की रस-विषयक चेतनाओ का अध्ययन किया है और इस अध्ययन मे हमने दार्शनिक आधार-भूमियो के उद्घाटन-निरूपण की ओर विशेष ध्यान दिया है। इससे हम एक ओर तो रस का स्वरूप विभिन्न आचार्यों की दृष्टियो से समझ सके है, दूसरी ओर रस के दार्शनिक अध्ययन के एक स्तर पर भी पहुँच सके है। इस स्तर पर पहुँचने से हमे एक लाभ होगा। वैष्णव-साहित्य की रस-परिकल्पना को समझने के लिए हम वैष्णव-दर्शनो की दृष्टि से रस का स्वरूप समझने का अगले अध्याय मे अवसर निकाल रहे है। प्रस्तुत अध्याय मे काव्यशास्त्र-निरूपित रस को दार्शनिक दृष्टि से समझकर चलने मे आगामी अध्याय की पृष्ठभूमि भी तैयार हो गयी है, और काव्यशास्त्र और भक्ति-दर्शन दोनो क्षेत्रो के रस के अन्तर को समझने तथा उनके विषय मे तुलनात्मक बात कहने का एक आधार भी बन गया है।

१ मङ्गल काव्यशास्त्र और रसगाथर पण्डितराज जगन्नाथ का रस-विवेचन प्रथम नवीन मत।

२ "अवच्छादक उष्णतावमपि अनिर्वचनीयमेव। अवच्छादकत्वे च रत्यादिविशिष्टबोधे दिशेष्यतावच्छेदकम्।" रसगाथर, पृ० २६।

३ "समुत्पद्यमानोऽनिर्वचनीय साक्षिभास्यशुद्धलादिविषयकरत्यादिरेव रसः" वही, पृ० २५।

४ रसगाथर, पृ० २६।

संस्कृत काव्यशास्त्र के विविध आचार्यों में रस-विवेचन की दृष्टि से इने-गिने नाम ही उल्लेखनीय हैं—ये नाम हैं—भरत, भट्टनायक, अभिनवगुप्त और पण्डितराज जगन्नाथ । अन्य नाम तो रसाध्ययन के विकास की ऐतिहासिक कड़ियों का काम अधिक करते हैं । आज मिद्धान्त-रूप में अभिनवगुप्त का रस-मत स्वीकार किया जाता है । पण्डितराज जगन्नाथ ने भी उन्हीं का मत अपनी दृष्टि से परिमार्जित एवं व्यवस्थित भाषा में प्रस्तुत किया है । वस्तुतः मनोवैज्ञानिक और दार्शनिक आधार-भूमि के व्यवस्थित उपयोग के कारण अभिनव का रस-मत सबसे अधिक ग्राह्य है ।

काव्य-रस के इस काव्यशास्त्रीय दर्शन-परक अध्ययन के अनन्तर अब हम वैष्णव-दर्शनों की ओर इसी समस्या के हल के लिए आते हैं । अगले अध्याय में हम यह देखने का प्रयास करेंगे कि विभिन्न वैष्णव-दर्शन जिन्हें हम भक्ति-दर्शन कह सकते हैं, 'रस' से क्या समझते हैं और उसकी अर्थात् अपने स्वीकृत रस की अनुभूति के सम्बन्ध में क्या अभिमत प्रस्तुत करते हैं । लगे हाथों हम यह भी देख सकेंगे कि क्या किसी वैष्णव-दर्शन के प्रतिपादन से काव्य-रस और उसकी अनुभूति की प्रक्रिया पर भी कुछ प्रकाश पड़ता है ।

भक्ति-दर्शन एवं रस

विगत अध्याय में हम सस्कृत के प्रमुख आचार्यों की दृष्टि में काव्य-रस का स्वरूप जान चुके हैं। हिन्दी के वैष्णव-साहित्य की रस-परिग्रहण को समझने के लिए 'रस' का स्वरूप एक दूसरी दृष्टि से भी समझना अनिवार्य है। जहाँ काव्यशास्त्रीय आचार्यों ने 'रस' को काव्य के बीच रखकर समझने-समझाने का प्रयास किया है, वहाँ दूसरी ओर विभिन्न वैष्णव-सम्प्रदायों के प्रवर्तक आचार्यों ने काव्य-निरपेक्ष दृष्टि से 'रस-तत्त्व' को अपने ढंग से देखा है। हिन्दी का वैष्णव-साहित्य हमारी विवेच्य शताब्दियों में बहुत दूर तक इन सम्प्रदायों की प्रेरणाओं की प्रसूति है, तब इन भक्ति-दर्शनों के प्रणेता आचार्यों की दार्शनिक दृष्टियों में 'रस' क्या है, हमें यह भी समझना होगा। मध्यकाल का हिन्दी-वैष्णव कवि हमें काव्य-रस का ही अनुभव नहीं कराना, उस रस-तत्त्व की अनुभूति का मार्ग भी प्रशस्त करता है जिसका स्वरूप दार्शनिक आधार-भूमि पर उसके श्रद्धास्पद आचार्य-प्रवर ने निरूपित किया है।

सभी भक्ति-दर्शन एक प्रकार से शाकर वेदान्त की प्रतिक्रियाएँ हैं। शाकर वेदान्त जिस परमतत्त्व को निर्गुण, निर्विशेष एवं असवेद्य प्रतिपादित करता है, उसे ही भक्ति-दर्शन कतिपय पारम्परिक अन्तरो के साथ सगुण, सविशेष और आराध्य दिखाते हैं। किन्तु समान श्रुतियों और वेदान्त-सूत्र का समान आधार लेकर चलने के कारण रसत्व या आनन्दमयता का मूलधार उसी परमतत्त्व को मानते हैं। इस विषय में वेदान्त और सभी भक्ति-दर्शन एकमत हैं। एक शब्द में हम कह सकते हैं कि इन सभी की दृष्टि में 'रस', 'आनन्द' और 'ब्रह्म' पर्याय हैं, रही उसके स्वरूप की निर्विशेषता-सविशेषतादि की बात, सो दृष्टिकोण का अन्तर रहा। इस प्रकार दर्शन की दृष्टि में 'रस' का अर्थ होता है परमतत्त्व या 'ब्रह्म' और इस विषय में सभी के सभी ये दर्शन तैत्तिरीय की 'रसो वै स' तथा अन्य ऐसी ही श्रुतियों से प्रभावित हुए हैं।

काव्य-रस के स्वरूप-निर्धारण के लिए दर्शन के रस ने द्वार खोला है, काव्य-रस के परिचय ने दर्शन-प्रतिपाद्य रस को समझने में कोई विशेष सहायता नहीं की। भारतीय काव्य-रस-स्वरूप के निर्धारण में सबसे बड़ा योगदान कश्मीरी शैव-दर्शन और वेदान्त का है, यह हमें गत अध्याय में देख चुके हैं। शैव-दर्शन और वेदान्त दोनों ही आनन्द का मूल सम्बन्ध आत्मा के पर-रूप से ही जोड़ते हैं, अन्तर केवल इतना ही है कि शैव-दर्शन के अनुसार आनन्द शिव की एक शक्ति है, जो उनकी चित् में विश्रान्ति के अतिरिक्त कुछ नहीं,^१ जबकि वेदान्त आनन्द को आत्मा का स्वरूप ही मानता है।^२ फिर भी, ब्रह्म के मन्दभं में प्रयुक्त 'आनन्द' शब्द वेदान्त की

१ "प्रनुत्तर एव विश्रान्तिरानन्द" । तन्त्रसा आ० ३, पृ० १० ।

"अनर्वाच्छन्ना निर्वृतिमात्रमानन्दशक्तिः ति" । शिवदृष्टि उ.पल-वृत्ति प्र० आ०, पृ० १७ ।

२ अखण्ड सच्चिदानन्दमवाङ्मनसगोचरम्" । वेदा तसा, पृ० १ ।

दृष्टि से न तो किसी गुण-विशेष का वाचक है, और न ही अनिर्वाच्य ब्रह्म-स्वरूप का वाचक । वस्तुतः 'आनन्द' से हम आनन्दरूपक अनुभवाभामो की व्यावृत्ति का ही ग्रहण करते हैं, जो अपने मूल-रूप में एक भावात्मक अनुभूति है, किन्हीं अनुभवों का अभाव नहीं । वह अनुभूति-मात्र है ।^१ इस प्रकार इन्हीं अर्थों में वेदान्त का ब्रह्म आनन्दमय और 'अखण्ड रस-रूप' है । रसत्व और आनन्द का मूल सम्बन्ध आत्मा के पर-रूप से जोड़ने की इस परम्परा का सभी भक्ति-दर्शनो ने परिपालन किया है । यह चेतना बौद्ध, माख्य, मीमाम्सा आदि कतिपय दर्शनो में नहीं पायी जाती ।

समस्त भक्ति-दर्शनो का 'रस-तत्त्व' परमतत्त्व का पर्यायवाची होने हुए भी सर्वत एकसा नहीं है । उसके स्वरूप और स्वभाव में अन्तर है । इसी स्वरूपात्मक और स्वभावात्मक अन्तर ने हिन्दी के वैष्णव-साहित्य के स्वरूप और रस-चेतना को प्रभावित किया है । अतः इन भक्ति-दर्शनो की दृष्टि के अनुरूप रस को अलग-अलग समझना भी अपेक्षित है । हम इस परिचय के लिए इस अध्याय में पाँच प्रमुख सम्प्रदाय-प्रवर्तक आचार्यों के दार्शनिक सिद्धान्त चुन सकते हैं, और उन्हें काल-क्रम के अनुरूप इस प्रकार रख सकते हैं

- १ रामानुज-दर्शन ।
- २ माध्व-दर्शन ।
- ३ निम्बार्क-दर्शन ।
- ४ वल्लभ-दर्शन ।
- ५ चैतन्य-दर्शन ।

इन भक्ति-दर्शनो की दृष्टि से हम रस के सम्बन्ध में निम्न प्रश्नो की ओर अपना ध्यान केन्द्रित करेंगे

- १ 'रस' का स्वरूप ।
- २ 'रस' का आस्वादनकर्ता ।
- ३ 'रस' की उपलब्धि के उपाय और प्रतिक्रिया ।
- ४ 'रस' के आस्वादन काल की अनुभूति ।

भक्ति-दर्शनो की दृष्टि में इन प्रश्नो का तात्पर्य क्रमशः इस प्रकार रखा जा सकता है

- १ परमतत्त्व का स्वरूप ।
- २ जीव का स्वरूप ।
- ३ परमतत्त्व की प्राप्ति के उपाय और प्रक्रिया, मामान्यतः भक्ति ।
- ४ भक्ति के माध्यम से भक्तो की प्राप्य चरम आनन्दोपलब्धि का स्वरूप ।

इनके अतिरिक्त एक जिज्ञासा और शेष रहती है—इन विवेच्य दर्शनो की दृष्टि से काव्य-रस का स्वरूप । किन्तु इस प्रश्न का सीधा उत्तर हमें मिलना कठिन है । कारण यह है कि इन भक्ति-सम्प्रदायो के प्रतिष्ठापक आचार्यों ने काव्य-रस के स्वरूप का विश्लेषण करने का

१ "एकार्थाभिधायि वेऽपि अपर्यायत्वम् । एकत्वना पर्यनिश्चयादेकम्यैवार्थस्य तत्तत्पदार्थविधिप्रत्यनीकत्व-परत्वेन सर्वपदानामर्थवत्त्वमेकार्थव्यपरीयता च । एतदुक्तं भवति—लक्षणतः प्रतिपत्तव्यं ब्रह्म मकलेतर-पदार्थविराड्विरूपम् । न च व्यावृत्तिभावरूपोऽभावरूपो वा धर्मः, अपितु मकलविविधं ब्रह्मैव ।" शांकरकमीमांसाभाष्य वेदान्त-मत रामानुजकृत, पृ० ५७ ।

"अद्वितीयश्रुतिर्गुणताऽपि सद्वितीयता न सहति । अथवा निरजन निर्गुणमित्यादिभिरत्र विवेच्य । अतत्रैतल्लक्षणवाच्यमखण्डकरसमेव प्रतिपादयति ।" रामानुज-शांकरकमीमांसाभाष्य, पृ० ५८ ।

प्रयाम नहीं किया। अभिनवगुप्त की बात तो दूमरी रही जिन्होंने दर्शन तथा काव्य दोनों के परमतत्त्व का स्वरूप-निर्धारण किया। अतः उनके विवेचनों में आध्यात्मिक आनन्द आरु काव्यानन्द दोनों का स्वरूप-निरूपण अलग-अलग मिलता है। अन्य दार्शनिकों में यह बात नहीं पायी जाती। जैसे वेदान्तादि दर्शनों की आधार भूमि का महारा लैकर जाचार्यों ने काव्य-रस का निरूपण किया वैसे भी प्रायः भक्त आचार्यों के प्रयाम नहीं रहे। बल्लभ तथा चैतन्य के सम्प्रदायों में अवश्य कुछ प्रयास इस ओर हुए, जिनका परिचय हम यथाम्थान प्राप्त करेंगे। तब, यदि हमें इन भक्ति-दर्शनों की दृष्टि से काव्य-रस का स्वरूप समझना है, और दार्शनिक रस-तत्त्व से उसका अन्तर स्पष्ट करना है, तो इनकी मान्यताओं को ध्यान में रखकर काव्य-रस का स्वरूप इनकी ओर में निर्धारित करना पड़ेगा। यथावसर और यथासम्भव हम इस ओर भी प्रयास करेंगे।

इन जिज्ञासाओं पर ध्यान रखते हुए हम इन दर्शनों की ओर बढ़ सकते हैं। कालक्रम के अनुसार पहले रामानुज-दर्शन आता है।

रामानुज-दर्शन एवं रस

विशिष्टाद्वैतवाद—रामानुज-दर्शन विशिष्टाद्वैतवादी है। उसके अनुसार ब्रह्म चिद्-अचिद्-विशिष्ट एव सगुण है। वेदान्त^१ इसके विपरीत ब्रह्म को निर्विशेष तथा निर्गुण मानता है। चित् अर्थात् जीव, और अचित् अर्थात् प्रकृति दोनों तत्त्व मिथ्या न होकर रामानुज के अनुसार सत् है, किन्तु ब्रह्म के विशेषण-रूप है। जिस प्रकार जीव के लिए प्रकृति शरीर है, उसी प्रकार ब्रह्म के लिए जीव और प्रकृति दोनों शरीर हैं, वह शरीरी है।^२ इन दोनों तत्त्वों और ब्रह्म के बीच इसीलिए शरीर-शरीरी भाव, अगाभी भाव, अशाशी भाव, शेष-शेषी भाव, या विशेषण-विशेष्य भाव कहा गया है। इस विशिष्ट परमतत्त्व से भिन्न और किसी की सत्ता नहीं है, जो शरीर या शेष रूप जीव या प्रकृति है, वह तो उसी का रूप है, अतः उससे भिन्न नहीं, इन अर्थों में अद्वैत है। यह अद्वैत निर्विशेष, निर्गुण ब्रह्म का न होकर सगुण मविशेष ब्रह्म का है, अतः रामानुज के अद्वैत को विशिष्टाद्वैत कहा गया है।

ब्रह्म के शरीर-भूत जीव और प्रकृति की दो अवस्थाएँ होती हैं—एक स्थूल, दूसरी सूक्ष्म। स्थूल अवस्था में उनके पृथक् नाम-रूप सामने आते हैं, किन्तु सूक्ष्म अवस्था में यह सम्भव नहीं हो सकता। उस दशा में ये अश अपने अशी ब्रह्म में लीन होते हैं। तथापि, लयावस्था में भी उनकी सत्ता का अभाव नहीं होता, कार्य केवल कारणावस्था में सूक्ष्म होता है। वस्तुतः ये दोनों अवस्थाएँ विशिष्ट ब्रह्म की क्रमशः कार्यावस्था और कारणावस्थाएँ हैं।^३ इन्हीं ही रामानुज कार्य-ब्रह्म और कारण-ब्रह्म कहते हैं, जो वस्तुतः उनके विशिष्ट अद्वैत-तत्त्व की ही व्यक्त-अव्यक्त या स्थूल-सूक्ष्म अवस्थाएँ हैं।

इस प्रकार रामानुज का विशिष्टाद्वैतवाद भिन्न-भिन्न दृष्टियों से भेद भेदाभेद, और

१ इस अध्याय में वेदा त शब्द का प्रयोग सामान्यतः शाकर वेदान्त के लिए ही समझना चाहिए।

२ “यवमेव म्थावरजगामात्मकं सर्वं वस्तुन इश्व शरी त्वेन तत्प्रकाशतयैव स्वरूपसद्भाव इति, तत्प्रकारी ईश्वर एव तत्तच्छब्देनाभिधीयत इति”। वेदान्तसंग्रह पृ० १७।

३ “तदेव नामरूपविभागानहं सत्त्वमदगापन्नप्रकृतपुरुषशरीरं ब्रह्म कारणावस्थम्, जगतरतदापत्तिरेव प्रलय। नामरूपविभागविभक्तस्थलचिदचिद्वस्तुशरीरं ब्रह्म कार्यावस्थम्, ब्रह्मणस्तथाविधस्थूलभाव एव सुष्टिरित्युच्यते।” वेदान्तसंग्रह, पृ० १७-१८।

अभेद तीनों को स्वीकार करता है। ब्रह्म, जीव और प्रकृति—इन तीनों की तात्त्विक सत्ता रहने के कारण भेद है। इस भेद के अश-अशी या विशेषण-विशेष्य के रूप में रहने के कारण भेदों में अभेद अर्थात् भेदाभेद है। किन्तु इस विशिष्ट सत्ता में भिन्न एव अतिरिक्त अन्य सत्ता के अभाव होने में अभेद या अद्वैत भी है।^१

‘रस’ का स्वरूप

विशिष्टाद्वैत का प्रतिपाद्य ‘रस’ काव्य का रस न होकर दशन का रस है। वह ब्रह्म का पर्याय है, जिसे ‘रसो वै स’, ‘आनन्दो ब्रह्म’ आदि श्रुतियों में प्रतिपादित किया गया है। रामानुज ने इसी अर्थ में ‘रस’, ‘आनन्द’, ‘सुख’ शब्दों का प्रयोग किया है।^२

रामानुज ब्रह्म को ‘आनन्द-स्वरूप’ एव ‘ज्ञान-स्वरूप’ मानते हैं, तथा आनन्द और ज्ञान दोनों शब्दों को एकार्थक भी प्रतिपादित करते हैं। सामान्यतः लग यह मानने है कि किसी वस्तु-विशेष के ज्ञान-विशेष में आनन्द या सुख होता है, अतः आनन्द ज्ञान का फल है। जैसे एक मधुर मोदक का रसना द्वारा आस्वादानात्मक ज्ञान उपभोक्ता को सुख, प्रीति या आनन्द देता है। किन्तु रामानुज को यह स्वीकार्य नहीं है। उनका कथन है कि जो मोदक का आस्वादानात्मक ज्ञान है, वही तो सुख है। अतः रामानुज का सिद्धान्त है कि वही ज्ञान-विशेष आनन्द है जिसके द्वारा लौकिक लोग आनन्द को साध्य समझते हैं।^३ इसी दृष्टि में रामानुज परमतत्त्व ब्रह्म को अनेकत्र ‘ज्ञानानन्दैकरूप’ कहते हैं।^४ अतः रामानुज का आनन्द ज्ञानात्मक है और ज्ञान आनन्दात्मक।

आनन्द एव ज्ञान के विषय में एक और प्रमुख दृष्टिकोण रामानुज मानने रखते हैं। ब्रह्म ‘आनन्द-स्वरूप’, ‘ज्ञान-स्वरूप’ भी है और आनन्द तथा ज्ञान रूप गुणों से युक्त भी।^५ अर्थात् रामानुज की दृष्टि में आनन्द एव ज्ञान आत्मा के स्वरूप भी है और गुण भी। यह बात ऊपर से परस्पर विरोधिनी-सी लगती है। किन्तु रामानुज वास्तव में ज्ञान तथा आनन्द को आत्मा का स्वरूप-निरूपक धर्म ही मानते हैं। ब्रह्म ‘आनन्द-स्वरूप’ या ‘ज्ञान-स्वरूप’ है, इसका अर्थ यही है कि वह आनन्द एव ज्ञान का आधार है।^६

१ “किमत्र तत्त्व भेदोऽभेद उभयात्मक वा। सर्वं तत्तम्। तत्र सर्वशरीरतया सर्वप्रकारं ब्रह्म व अविस्थित-मित्यभेदोऽभ्युपेयते। एकमेव ब्रह्म नानाभूतचिदचित्प्रकाशानात्वेनाविद्यितमिति भेदाभेदौ। चिद-चिदोऽश्वराणां स्वरूपस्वभाववैलक्षण्यादसकरान्च भेदः।” सर्वदर्शनसंग्रह रामानुजदर्शन, पृ० ११०।

२ “ज्ञानं दो ब्रह्म इत्युच्यते। विषयायत्तत्वात् ज्ञानस्य, सुखरूपतया ब्रह्मैव सुखम्। तद्विदमाह—रसो वै स, रसश्चो वाय लब्ध्वाऽऽनन्दो भवति इति।” वेदार्थसंग्रह, पृ० ४४।

३ “प्रीतिश्च ज्ञानविशेष एव। ननु च सुखं प्रीतिरित्यनथान्तम्, सुखं च ज्ञानविशेषसाध्यं पदाथांतरमिति लोकिना। नैवम्, येन ज्ञानविशेषेण तत् साध्यमित्युच्यते, न एव ज्ञानविशेषस्सुखम्।” वही, पृ० ४४।

४ “ज्ञानानन्दैकरूपम्। गीताभाष्यं अवतरिणिका, पृ० १।

‘ज्ञानानन्दामलत्वैकरूपम्’। वेदार्थसंग्रह, पृ० ३।

५ “जीवात्मस्वरूपं ज्ञानानन्दैकरूपम्।” वेदार्थसंग्रह, पृ० १।

“ज्ञानादिकान्यायगुणानन्दयनिर्देशात् अपरिमितकल्याणगुणविशिष्टं परं ब्रह्म।” वही।

६ “ज्ञानानन्दमात्रवति च ब्रह्मण्यं स्वरूपनिरूपकधर्मं मलप्रत्यनीकानन्दरूपज्ञानमेवति।” वही, पृ० २१।

ब्रह्म की आनन्द-रूपता एव आनन्द-गुणता दीप-ज्योति और दीप-प्रभा के उदाहरण से भी समझी जा सकती है। दीप-शिखा प्रभा का आधार है, इसी प्रकार ज्ञान-स्वरूप और आनन्द-स्वरूप ब्रह्म ज्ञान और आनन्द का आधार है।^१ प्रभा एक द्रव्य होते हुए भी दीप-शिखा के आश्रित शेष-रूप रहने के कारण गुण-रूप ही है, इसी प्रकार ज्ञान-आनन्द भी स्वयं द्रव्य होकर द्रव्य-रूप आत्मा के गुण हो सकते हैं।^२ किसी द्रव्य के गुण होने के लिए आधेयता ही अपेक्षित है। आधारभूत पदार्थ वस्तुतः द्रव्य है आधेय पदार्थ गुण।^३ इस प्रकार ज्ञान-आनन्द आत्मा के स्वरूप भी हैं, गुण भी। वस्तुतः रामानुज के अनुसार आत्मा 'ज्ञान-मात्र' या 'ज्ञप्ति-मात्र' हो ही नहीं सकता। ज्ञान या ज्ञप्ति 'ज्ञा अवबोधने' धातु से निष्पन्न होते हैं, जो किसी कर्ता की एक सकर्मक क्रिया है।^४ अतः ज्ञान-स्वरूप और आनन्द-स्वरूप कहने का भी अर्थ यही है कि ब्रह्म ज्ञान-आनन्द गुणो से विशिष्ट है।^५ अतः रामानुज यह कहने की अपेक्षा कि ब्रह्म आनन्द है, यह अधिक उपयुक्त ममझते हैं कि आनन्द ब्रह्म का धर्म है, ब्रह्म 'आनन्दि' है। आनन्द ब्रह्म का एक अनुकूल ज्ञान ही है

“आनन्दो ब्रह्मेति आनन्दमात्रमेव ब्रह्मस्वरूप प्रतीयत इति यदुक्तं, नज्जानाश्रयस्य ज्ञान स्वरूपमिति वदतीति परिहृतम् । ज्ञानमेव ह्यनुकूलमानन्द इत्युच्यते । विज्ञानमानन्द ब्रह्मेत्यानन्दरूपमेव ज्ञान ब्रह्मेत्यर्थं । अतएव भवतामेकरमता । अस्य ज्ञानस्वरूपस्यैव ज्ञातृत्वमपि श्रुतिशतसमधिगतमित्युक्तम् । नद्वदेव 'स एको ब्रह्मण आनन्द', 'आनन्द ब्रह्मणो विद्वान्' इति व्यतिरेकनिर्देशाच्च नानन्दमात्र ब्रह्म, अपि तु आनन्दि । ज्ञातृत्वमेव ह्यानन्दित्वम् ।”

यह 'ज्ञानानन्दस्वरूपता' तथा 'ज्ञानानन्दैकगुणता' रामानुज के अनुसार ब्रह्म तथा जीव दोनों में ही होती है, स्वरूपतः दोनों के ज्ञानानन्द अपरिच्छिन्न है।^६ किन्तु जीव के ज्ञानानन्द अविद्या के द्वारा सकृच्चित हो जाते हैं, अविद्या के दूर हो जाने पर पुनः अपरिच्छिन्न रह जाते हैं।^७ इस प्रकार सकोच-विकास के शिकार हो सकते हैं। किन्तु ब्रह्म के ज्ञानानन्द पूर्ण, निरतिशय, अनन्त एव सकोच-विकास से परे होते हैं। उन पर अविद्या का प्रभाव नहीं पड़ता।

१ “यथैकमेव तेजाद्रव्यं प्रभाप्रभावद्रूपेणावतिष्ठते । अग्न्यान्तु गुणत्वव्यवहारो नित्यतदाश्रयत्वचञ्छे-पत्वन्निव धन ।” श्रीभाष्य १।१।१, पृ० ६७।

२. “यथाहि मण्डुमणिप्रभृति तेजोद्रव्य प्रभावद्रूपेणावतिष्ठमान प्रभारूपगुणाश्रय, स्वाश्रयाद-यत्रापि वर्तमानत्वेन रूपवस्त्रेण च प्रभा द्रव्यरूपापि तच्छेषत्वेनित्यनगुणव्यवहारा । एवमयमात्मा स्वपकाशचिद्रप एव चैत यगुण ।” सर्वदर्शनग्रह रामानुजदर्शन पृ० ६८-६९।

३ इडियस फिलार्स्फी टा० राधाकृष्णन् पृ० ६७८, भा० २।

४ वेदार्थमग्रह, पृ० ७। “ज्ञा अवबोधने इति सकर्मक सकर्तृक क्रियाविशेषः क्रिया त-व्यावर्तक-स्वभावविशेषश्च प्रकृत्यावगम्यते, प्रत्ययेन लिंगसख्यादयः ।”

५ “ज्ञानेन धर्मेण स्वरूपमपि निरूपितम्, न तु ज्ञानमात्र ब्रह्मेति । ज्ञानस्य धममात्रत्वाद् धर्म-मात्रस्यैकस्य वस्तुत्वप्रतिपादानुपपत्तेश्च । अतः सत्यज्ञानादिपदानि स्वार्थभूतज्ञानादिविशिष्टमेव ब्रह्म प्रतिपादयन्ति ।” वेदार्थमग्रह, पृ० ६।

६. श्रीभाष्य १।१।१, पृ० ७६।

७ “जीवस्वरूप देवमनुष्यादिप्रकृतापार्यामविशेषरूपनानाविधभेदरहित ज्ञानानन्दैकगुणम् । तद्वैतस्य कर्म-कृतदेवादिभेदऽपभवरते स्वरूपभेदो वाचामगोचर स्वमवेद्य, ज्ञानन्दरूपात्म्येतावदेव निर्देश्यम् ।” वेदार्थमग्रह, पृ० १।

८ वही, पृ० ११।

अविद्या अद्वैतवाद के समान ब्रह्म के स्वरूप को ही तिरोहित करने वाली कोई शक्ति नहीं मानी गयी, अपितु जीव के ज्ञानानन्द को सकुचित कर देने वाली कर्ममयी शक्ति है।^१ इस कर्म-रूपा अविद्या में जीव का गुण-रूप ज्ञानानन्द ही सकुचित होता है, न कि स्वरूप। अतः अणु जीव की अपरिणामिता भी बनी रहती है।^२

विशिष्टाद्वैतवाद के अनुसार मुक्त जीवों की दो कोटियाँ मानी गयी हैं। एक तो वे मुक्त जीव होते हैं जो कर्म-रूपा अविद्या से मुक्त होकर ज्ञानानन्द-स्वरूप रह जाते हैं, और अपने अपरिच्छिन्न ज्ञानानन्द का अनुभव करते हैं। किन्तु उनका यह ज्ञानानन्द निरतिशय एव अनन्त नहीं होता। निरतिशय, परिपूर्ण आनन्द की अनुभूति वे ही मुक्त जीव कर पाते हैं जो वैकुण्ठवासी शेष-शायी भगवान् नारायण के परिकर में सम्मिलित होकर परम प्रीतिपूर्वक अपनी शेषता की अनुभूति करते हैं।^३ अतः विशिष्टाद्वैतवाद का परम प्राप्य रस वही निरतिशय आनन्द है जो ब्रह्म का स्वरूप-निरूपक धर्म है। वही निरतिशय एव अनन्त है।

रामानुज ने इस आध्यात्मिक आनन्द और लौकिक आनन्द का अन्तर भी स्पष्ट किया है। प्रत्येक आनन्द या सुख ज्ञानात्मक होने के कारण ज्ञान के विषय पर निर्भर करता है। लौकिक विषयों से सम्पर्क होने पर जो सुख जीव को मिलता है, वह इमीलिए अस्थिर और अल्प होता है कि उसके विषय अल्प एव अस्थिर होते हैं। वस्तुतः ब्रह्म को छोड़कर कोई वस्तु स्वरूपतः न सुखात्मक है, न दुःखात्मक। ब्रह्म स्वरूपतः सुखात्मक है, किन्तु लौकिक विषय जीवों के कर्म के सम्पर्क से सुखात्मक या दुःखात्मक हो जाते हैं, इमीलिए कर्म के क्षीण हो जाने पर भोक्ता जीवों की उनके विषय में सुखात्मकता या दुःखात्मकता भी समाप्त हो जाती है।^४ और इस लौकिक सुख या दुःख को जीवों के कर्म के अनुरूप देने वाला परमेश्वर ही है, मीमामसा के समान माना हुआ कोई बीच का तत्त्व अपूर्व आदि नहीं।^५

यह स्थिर, अनन्त, निरवधिकातिशय आनन्द ही जीवों का परम प्राप्य है। इस परम सुख को प्राप्त कर जीव परम सुखी बनता है। परमात्मा स्वयं परम सुख रूप है, और परम भक्त जीवों को वही इस अपने परम सुख को वितरित करके सुखी बनाता है। वह अपने ही पूर्ण सुख से सुखी है, और उसके कृपा-पाद भी उसके सुख से सुखी हो जाते हैं। इस प्रकार ब्रह्म जिसके ज्ञान का विषय बन जाता है वही आनन्दी हो जाता है।

“एवविधसुखरूपज्ञानस्य विशेषकत्वम्, ब्रह्मव्यतिरिक्तस्य वस्तुन मानिश्यमस्थिर च, ब्रह्मणस्तु अनवधिकातिशय स्थिर चेति ‘आनन्दो ब्रह्म’ इत्युच्यते विषयायत्तन्वात् ज्ञानस्य। सुखरूपतया ब्रह्मैव सुखम्। तदिदमाह—‘रमो वै स’, ‘रस ह्येवाय लब्ध्वाऽऽनन्दी भवति’ इति ब्रह्मैव सुखमिति ब्रह्म लब्ध्वा सुखी भवतीत्यर्थः। परमपुरुष स्वेनैव स्वयमनवधिकातिशयसुख

१ “अस्माकं चाविधारूपेण कर्मणा स्वरूपनित्यधर्मभूतज्ञानप्रकाशं सकुचितं”, “आत्मधर्मभूतस्य चैनन्वस्य स्वभावावकरयापि कर्मणा पारमार्थिकं सकाञ्च विकामं च श्रवता सर्वमिदं परिहृतम्।” वही, पृ० ११।

२ वही, पृ० ११।

३ इटियन फिलास्फी टा० राधाकृष्णन् सा० २, पृ० ७११।

४ “अतः कर्मकृतमेव परमपुरुषव्यतिरिक्तविषयाणां सुखं वम्, अतएव तेषामन्धित्वमप्यत्र च परमपुरुषमेव सुखं वम्, अतः तदेव स्थिरमनवधिकातिशयम्।” वेदार्थसंग्रह, पृ० ४५।

“ब्रह्मव्यतिरिक्तस्य अतः कर्मावसाने तदपेक्षित्यर्थः।” वही, पृ० ४५।

५ वही, पृ० ३६ तथा ३३।

सन् परस्यापि सुख भवति, स्वरूपत्वाविशेषात् । ब्रह्म यस्य ज्ञानविषयो भवति स मुखी भवतीत्यर्थः ।^१

रामानुज का यह आनन्द-स्वरूप ब्रह्म शकर के आनन्द-स्वरूप ब्रह्म के समान निगुण एवं निर्विशेष नहीं है, सविशेष एवं सगुण है, इतना ही नहीं वह दिव्य रूप, दिव्य आकृति, एवं दिव्य वैभव में भी परिपूर्ण है । इस प्रकार रामानुज का आराध्य ब्रह्म अनन्त कत्याण गुणों में विशिष्ट नारायण पुरुषोत्तम भी है । उनके इस ब्रह्म स्वरूप में, जैसा कि डा० राधाकृष्णन् ने प्रतिपादित किया है, वेद-आगम-पुराण और प्रबन्धम् का समन्वय हुआ है ।^२ इस प्रकार मुक्त जीव के द्वारा की जाने वाली ब्रह्मानन्द की अनुभूति निर्विशेष एवं अनुभूति मात्र न होकर सविशेष, सगुण, साकार सौन्दर्य की अनुभूति है । रामानुज का ब्रह्म वेद्य भी है, अनुभवनीय भी । उसमें दशन और भक्ति मिलकर एक हो गयी है ।

वस्तुतः रामानुज के चिन्तन की एक विशिष्ट दिशा है । वे ज्ञान एवं आनन्द का एक करके देख सके हैं । इमीलिए उनका ब्रह्म और जीवात्मा ज्ञानानन्दैक-रूप है । उस ब्रह्म का स्वरूप केवल सगुण ही नहीं, सविभूति एवं स-रूप भी है । जीव के द्वारा उसकी अनुभूति मात्र सवेदनात्मक नहीं, साक्षात्कारात्मक भी है । उसकी इतिश्री साक्षात्कारात्मक ध्यान तक ही सीमित रहकर नहीं हो जाती, अपितु वैकुण्ठवामी नारायण की लीला का अंग बनकर होती है । उसका 'रस' मात्र आध्यात्मिक नहीं, लीला-रस भी है । इस प्रकार रामानुज के चिन्तन की समस्त दिशाओं में ज्ञान और आनन्द तथा ज्ञान एवं आनन्द के उपकरणों एवं परिस्थितियों की एकाकारता और समष्टि दृष्टिगोचर होती है । रामानुज के विशिष्टाद्वैत से प्रभावित भक्ति-साहित्य में यह विशेषता प्रचुर मात्रा में दिखायी पड़ती है । अतः परमतत्त्व की कनिपय प्रमुख विशेषताएँ हमें यहाँ रामानुज की दृष्टि से समझ लेना उचित होगा ।

हम पीछे कह चुके हैं कि रामानुज का परमतत्त्व चिद्-अचिद्-विशिष्ट है । अचित् प्रकृति परिणामिनी है, और चित् अनेक अणु एवं स्वरूपतः अपरिणामी है । फिर भी चित् अणुओं के स्वरूप का परिणाम न होते हुए भी कर्म-रूपा अविद्या के सम्पर्क से ज्ञानानन्द गुणों का सकोच-विकाम होता है । परमेश्वर इनकी उक्त दुर्बलताओं से रहित है । वह निरतिशय ज्ञानानन्द-स्वरूप है । ये दोनों तत्त्व परमात्मा के विशेषण हैं, परमात्मा विशेष्य है । चित् और अचित् की दो अवस्थाएँ होती हैं—एक सूक्ष्म कारणावस्था जिसमें उनके नाम-रूप अभिव्यक्त नहीं होते, दूसरी स्थूल जिसमें नाम-रूप व्यक्त होते हैं, यह कार्यावस्था है । वस्तुतः ये विशेषण-रूपा अवस्थाएँ हैं । पहली में ब्रह्म कारणावस्था में होता है, दूसरी में कार्यावस्था में । दोनों प्रकार के तत्त्व भिन्न स्थिति रखते हुए भी अपने विशेष्य रूप ब्रह्म आधार तत्त्व पर ही आधारित हैं । वस्तुतः ब्रह्म इनके उत्पत्ति, लय, विकास, सकोच आदि सभी परिणामों का नियन्ता है, ये नियाम्य हैं । अतः ब्रह्म की विशिष्टता को कारण-कार्ग-भाव, नियाम्य-नियामक-भाव, आधार-धेय-भाव, अशाशी-भाव, शेष-शेषी-भाव, शरीर-शरीरी-भाव आदि के परिपेक्ष्य में ही समझना चाहिए । जिस प्रकार जीव का ऐन्द्रिय शरीर सूक्ष्म और पाच-भौतिक शरीर स्थूल होता है, उसी प्रकार ब्रह्म के लिए जीव सूक्ष्म शरीर है, प्रकृति स्थूल शरीर । और इस दृष्टि से जीव

१ वेदार्थसंग्रह, पृ० ४४ ।

२ इंडियन फिलॉसफी डा० राधाकृष्णन्, पृ० ६८६, भा० ० ।

भी ब्रह्म ही है,^१ जगत् के घट-पटादि समस्त स्थूल पदार्थ भी ब्रह्म ही है।^२ इतना ही नहीं, तत्त्व-दर्शियों की दृष्टि में सभी शब्द, जैसे घट-पट आदि, इसी ब्रह्म को अभिधा से ही बताते हैं।^३ श्रुतियों के 'सत्य ज्ञानमनन्त ब्रह्म' आदि नाना प्रतिपादक शब्द भी सामानाधिकरण्य से इसी विशिष्ट ब्रह्म को बताते हैं।^४ रामानुज के अनुसार सामानाधिकरण्य का अर्थ है अनेक विशेषणों का आधार किसी एक विशेष्य का होना।^५ और, इस विशेषणता के लिए यह अपेक्षित नहीं कि विशेषण-भूत वस्तु अनिवार्यतः गुण ही हो। जाति गुण, द्रव्य सभी किसी विशेष्य के विशेषण हो सकते हैं।^६ विशेष्यता का अर्थ यही है कि वस्तु नियन्तृतया आधार हो। चित् तथा अचित् तत्त्वों के लिए ब्रह्म ऐसा ही विशेष्य है। वह अशी है, शेषी है, कारण है, शरीरी है, नियन्ता है, एक शब्द में 'विशिष्ट' है। उसकी निविशेषता की कल्पना करना, जैसी की शकर ने की है, रामानुज के अनुसार सर्वथा मूर्खतापूर्ण है।

यह विशिष्ट ब्रह्म तत्त्व एक ओर तो ममस्त हेय दोषों से शून्य है, दूसरी ओर अनन्त कल्याण गुणों से युक्त। इस प्रकार उसकी विशिष्टता चिदचिद्विशिष्टता तक ही सीमित नहीं, असंख्य-कल्याण गुणों की विशिष्टता के रूप में भी आती है।

जहां इस परमतत्त्व में रामानुज ने सत्य-सकल्पता, सत्य-कामता, सर्वेश्वरता, नियन्तृता, अन्तर्यामिता आदि अनन्त कल्याण गुणों की कल्पना की है, वहां उसमें अपार करुणा की भी सम्भावना की है। शकर के ब्रह्म के ममान भक्तों का परमाराध्य निर्हृदय हो ही नहीं सकता, इसीलिए रामानुज ने भक्तों की भावना के अनुरूप उसमें इस श्रेष्ठ कल्याण गुण करुणा को भी प्रतिष्ठित किया है।^७ रामानुज ब्रह्म के द्वारा सृष्टि की रचना के मूल में दो ही बातें मानते हैं—लीला और उपकार।^८ विश्व का सर्जन, पालन, विलयन उनकी लीला है। बैकुण्ठ में रह कर अपने समस्त परिकर के साथ अपने ही आनन्द में मग्न रहना भी उनकी लीला है। यह लीला उनके लिए एक 'रस' है।^९ और, उनकी कृपा से ही परम भक्त जीव इस लीला-रस का अनुभव करता है।^{१०} सृष्टि के सर्जन में दूसरा हेतु है उपकार का। इसी उपकार-भावना से

१ "जीवात्मा तु ब्रह्मण शरीरतया प्रकारत्वात् ब्रह्मात्मक"। वेदार्थसंग्रह, पृ० ४।

२ वही, पृ० ४।

३ वही, पृ० ४-५।

४ श्रीभाष्य १।१।५।

५ "भिन्नप्रवृत्तिनिमित्तानां शब्दानामेकग्रिमन्त्रे वृत्ति सामानाधिकरण्यम्" वही, पृ० ६।

६ "जातिर्वा, द्रव्यं वा, गुणो वा, न तत्रादरः। कचन द्रव्यविशेषं प्रति विशेषणतयैव यस्य सद्भावः, तस्य तदपृथक्सिद्धे तत्प्रकारतया तत्सामानाधिकरण्येन प्रतिपादकं युक्तम्।" वही, पृ० १६।

७ श्रीरंग-गद्य, पृ० १७६।

८ "ज्ञानानन्दामलत्वैकरूपमपरिच्छेद्यमाहात्म्यं परं ब्रह्मैव स्वलीलायै स्वमकल्पनात्मकविचित्र-निश्चरमरूपजगत्स्थानं म्वाशेनाविन्ध्यतमिति"। वेदार्थसंग्रह, पृ० ३।

"परं ब्रह्मभूतं वसुदेवस्य निखिलजगदुपकाराय स्वेच्छया रवेनैव रूपेण देवादिष्वतारः—अस्य दवादि-रूपेण।वतारोऽपि न प्राकृतो देहः।" वही, पृ० ३१।

९ "परस्य ब्रह्मण सर्वत्रा-तर्थामितयावस्थितरथापि न दोषगन्ध सभक्ति, अपि तु सर्वनिधमनरूपलीलारस इव।" श्रीवेदान्तदीप ३।२।३२५।

१० "तथा मुक्तोपि लीलाप्रवृत्तेश्वरस्यै पितृलोकादिभिलीलागम भवते।" वही, ४।४।५३६। पृ० १२७।

प्रेरित होकर परब्रह्म-स्वरूप परमात्मा अवतार धारण करते हैं।^१ इसी मे प्रेरित होकर वे भक्तो को अपनी ओर लगाते हैं। वस्तुतः यह उपकार-भावना करुणा ही है।

विशिष्टता एव मगुणता के अनिर्गुण रामानुज ने ब्रह्म की साकारता की कल्पना भी की है। इसीलिए वह ब्रह्म होते हुए भी 'पुरुषोत्तम' भी है, उसमे दिव्य पुरुषता भी है। वह वैकुण्ठवामी शेष-शायी नारायण है। उनका शरीर भौतिक नहीं, सत्त्व रजस्, तमस् वाली त्रिगुणात्मिका प्रकृति से भी बना नहीं, वह शुद्ध सत्त्व का है। विशिष्टाद्वैतवाद मे 'अचिन्' तत्त्व को तीन रूपो मे माना गया है—त्रिगुणात्मिका प्रकृति, काल और विशुद्ध सत्त्व।^२ यह विशुद्ध सत्त्व प्रकृति के गुण सत्त्व से भिन्न, मात्र सत्त्व है। भगवान् वामुदेव का त्रिग्रह, वैकुण्ठ मे प्रविष्ट भक्तो का त्रिग्रह एव स्वयं वैकुण्ठलोक इसी विशुद्ध सत्त्व के होते हैं।

वैकुण्ठवामी भगवान् पुरुषोत्तम का रूप दिव्य है। उसका मौन्दर्य, उसका लावण्य, उसका मौकुमार्य, औज्वल्य, यौवन मभी कुछ अचिन्त्य, दिव्य एव अद्भुत है। वे अनेक दिव्य आभूषण धारण किये रहते हैं। किरिट, मुकुट, चूडा, अवतम, कुण्डल, हार, केयूर, कटक, श्रीवत्स, कौस्तुभ मणि, मुक्ता-दाम, पीताम्बर, काचीगुण, तूपुर आदि अनेक ऐसे दिव्य आभूषण, जिनका सौन्दर्य नित्य निरवच्छ और निरतिशय हैं, उन्होने धारण किये हुए हैं। गख, चक्र, गदा शार्ङ्ग—अनेक दिव्य आयुध, और वंजयन्ती वनमाला से वे शोभित हैं। नित्य मौन्दर्यमयी श्री उनके पार्श्व मे हैं। विष्वक्मेन, गरुड प्रभृति नाना कृपापात्रो के द्वारा उनके चरण-युगल सेवित किये जाते हैं। इस प्रकार वैकुण्ठ के अचिन्त्य, निरतिशय, अद्भुत, दिव्य वैभव मे भगवान् विष्णु की कल्पना रामानुज ने लगभग अपने मभी ग्रन्थो मे उपस्थित की है।^३ उनके इसी लीला-परिकर मे वे कृपापात्र भुवन जीव भी सम्मिलित हो जाते हैं जो अपनी परम-भक्ति मे वहा के अधिकारी हो चुकते हैं। ये ही इस लोक के निरतिशय आनन्द की अनुभूति करते हैं।

रामानुज का यह पुरुषोत्तम दिव्य व्यक्तित्व से सम्पन्न ही नहीं, बहुत कुछ व्यक्तिगत (Personal) भी है। वह अपारकरुणाम्बुधि है, प्रणतार्तिहर है, आपत्सखा है। अपने आश्रितो के प्रति उसमे उमडता वात्सल्य है, विपन्नो के प्रति करुणा है, प्रपन्नो के प्रति प्यार।^४ वह 'भक्तजनसश्लेषैकभोग' भी है।^५ अपने प्रिय भक्तो के साथ मिलकर स्वान्मानन्द का भोग उसकी लीला है, जिनके रस का वह स्वयं भी रमिक है।

रामानुज ने दर्शन-सवेद्य ब्रह्म को पुरुषोत्तम नारायण के रूप मे वैकुण्ठ मे ही प्रतिष्ठित नहीं किया, वैकुण्ठ और मर्त्य लोको के बीच की खाई को भी पाटा है। दर्शन का अन्तर्यामी और वैकुण्ठ का वह नारायण आश्रितो के वात्सल्य मे विवश होकर जगत् के प्रति उपकार की

१ "स भगवान् पुरुषोत्तम सर्वेश्वर जगदपकृतमर्त्य आश्रितवात्सल्यनिवेशः" श्रीगीताभाष्य अवतारिका, पृ० २।

२ इटियन फिलारफी डा० राधाकृष्णन्, पृ० ६७६, भा० २।
नरवमुक्तावली १।६ तथा १।७, उद्धृत—सर्वदर्शनमग्रह, पृ० ११०।

३ इटियन फिलारफी डा० राधाकृष्णन्, भा० २, पृ० ७११।
वेदार्थमग्रह, पृ० ३१।

४ श्रीवैकुण्ठमगध, श्रीरगमगध, शाखागतिमगध, वेदार्थमग्रह, पृ० ४० आदि।

५ श्रीरगमगध, पृ० १७८। शाखागतिमगध, पृ० १७४।

६ श्रीगीताभाष्य अवतारिका, पृ० २।

भावना से मर्त्य लोक मे अवतरित होता है।^१ रामानुज ने ब्रह्म के पाँच रूपो की कल्पना की ह— अर्चा, विभव, व्यूह, सूक्ष्म, अन्तर्यामी।^२ अर्चा प्रतिमादि वाला रूप है। विभव अवतार वाला। व्यूह के चार प्रकार माने गये है—वासुदेव, मकर्षण, प्रद्युम्न, अनिरुद्ध। चोथा रूप 'सूक्ष्म' है। यह वैकुण्ठवासी भगवान् नारायण का है जिसकी चर्चा अभी ऊपर की गयी है। इसे ही 'वासुदेव' परब्रह्म कहा गया है। यही रूप मुक्त परम भक्तो का प्राप्य है। भक्तो का यही 'रस' है। अगला रूप 'अन्तर्यामी' है, यह चिदचिद् का नियामक है। यह रूप दर्शन-सवेद्य है। रामानुज ने इन पाचो रूपो को उत्तरोत्तर श्रेष्ठ माना है, अर्थात् साधक अपनी उत्तरोत्तर साधना से इन रूपो के दर्शन पाता है।^३ रामानुज ने इन रूपो की प्रेरणा पाचरात्र सहिताओ से ली है।

यही विशिष्ट, सगुण, लीलामय, ज्ञानानन्द-स्वरूप, ज्ञानानन्दैकगुण, अन्तर्यामी, परब्रह्म पुरुषोत्तम भगवान् वासुदेव रामानुज के दर्शन का प्रतिपाद्य रस तत्त्व है।

रामानुज के इस 'रस-तत्त्व' के विषय मे निम्न बाते हमारे समक्ष आती है—

१ 'रस' परमात्म तत्त्व ब्रह्म का पर्याय है, परम तत्त्व 'रस-स्वरूप' है।

- 'रस' वस्तुत ब्रह्म का स्वरूप नरी, उसका म्बरूप-निरूपक धर्म है। वह स्वय आनन्द नही, आनन्द-गुण से युक्त है। उसका यह आनन्द निरतिशय-निरवधिक है।

ब्रह्म के इस आनन्द गुण को, जो वस्तुत ज्ञान का पर्याय ही है, परम भक्त जीव अनुभव करता है।

३ परम तत्त्व नारायण लीलामय प्रभु है। वह चिदचिद्-मय विश्व के सर्जन-निमीलन की लीला करता है। इस लीला मे वह रसास्वादन करता है। इस प्रकार वह अपने ही 'लीला-रस' का भोक्ता है।^४ अपने भक्तो के साथ घुल-मिल जाना उस भक्तवत्सल का भोग है।^५

४ रसास्वादन करने वाले भक्त की दृष्टि से वास्तविक रस है उस शेषी के शेष रूप मे अपनी सच्च्ची स्थिति के परिज्ञान के साथ नित्य कैकर्य की अनुभूति। भक्त जीव का यह चरम दास्य भाव है, जो रत्यात्मक है। यह रति अपने शेषी परमेश्वर के प्रति है। इसमे अपने शेषी के प्रति अपनी शेषता का ज्ञान भी है, और उसके प्रति गहरी अनुरागानुभूति भी। अत यह रति ज्ञान और अनुभूति का घोल है। इसे रामानुज 'अशेषशेषतैकरनिरूप नित्य कैकर्य'^६ कहते है, और इस स्थिति को ही भक्त की एकरसात्मता बताते है।^७

इस प्रकार रामानुज का 'रस' परम भक्त जीव की अपने आराध्य शेषी परमात्मा के प्रति अशेष-शेषतामयी नित्य कैकर्य की रत्यात्मिका अनुभूति है जिसमे शेषी परमात्मा के

१ श्रीवैकुण्ठगद्य, पृ० १७८।

२ सर्वदर्शनसग्रह, पृ० ११५-११६।

३ वही, पृ० ११६।

४ "परम्य ब्रह्मण्यसर्वत्रान्तर्थामितथावस्थितग्यापि न दोषगन्ध मभवति, अपितु सर्वनियमनरूपलीला रस ष्व।" श्रीवेदा-तदीप, पृ० ७७, ३।२।३२५।

५ "भक्तजनमस्लेपैकभोगरथ"। श्रीवैकुण्ठगद्यम्, पृ० १७८।

६ "तदनुभवजनितानवधिकारिशयप्रतिकारिताशेषवरथोचितशेषशेषैकरतिरूपनियतिकी भवानि"। श्रीरगगद्यम्, पृ० १७७।

७ प्रबुद्धानियनियाम्यनित्यदाग्यैकसा.सस्वभावोऽहम्"। श्रीरगगद्यम्, पृ० १७७।

"भगवानेव रतिनियाम्यम्बरूपरिथितप्रवृत्तिस्वशेषैकरसेन अनेनात्मना ।" नित्यग्रन्थ, पृ० १८४।

"नित्यदाग्यैकरसा.भरवभावानुसन्धानपूर्वक"। श्रीरगगद्यम्, पृ० १७७।

निरतिशयनिरवधिक आनन्द का आस्वादन भक्त को होता है।

‘रस’ का आस्वादन-कला

रामानुज के इस रम तत्त्व का आस्वादयिता परम भक्त जीव है। जीव स्वरूप निर्मल ज्ञानानन्दस्वरूप और ज्ञानानन्दैकगुण है। उसका ज्ञान भी स्वरूपतः अपरिच्छिन्न है। वह भी ब्रह्म का सूक्ष्मशरीर-स्थानीय होने के कारण ब्रह्म ही है।^१ उसमें भी सत्यसकल्पता, सत्यकामता आदि के गुण विद्यमान हैं, हा, ममार-दशा में उसकी सकल्पता परम पुरुष परमात्मा की सकल्पता से निरोहित रहती है, अतः उसके सकल्प में सर्जन की क्षमता नहीं होती।^२ वस्तुतः वह अणु एव परमात्मा का नियाम्य है। वह एक शेषी सत्ता का शेष है, अशी का अश है, विशेष्य का विशेषण है। वह परमात्मा का शरीर स्थानीय है, जिसका सच्चा आत्मा परमेश्वर है। वह कर्म-रूपा अविद्या के प्रभाव में आ जाता है, जिसमें उसका ज्ञान और आनन्द मकुचित हो जाता है।^३ वह कर्म-चक्र में पटक नाना योनियों में सुख-दुखों का भोग करता है, अनेक प्रकार के शरीर पाता है। सामाजिक दुखों का एक ही कारण है—कर्म-रूपा अविद्या के फलस्वरूप पाये हुए शरीरों में आत्माभिमान। कर्म एव ज्ञान में सवलिन भक्ति^४ द्वारा प्राप्त भगवत्कृपा से उसकी अविद्या का नाश हो जाता है, और वह अपनी वास्तविक स्थिति का ज्ञान कर लेता है। उसकी वास्तविक स्थिति है एक शेषी का शेष होना। अपनी इस स्थिति के ज्ञान के साथ वह अपने शेषी के प्रति कैकर्य की अनुभूति करता हुआ उसके आनन्द में आनन्दित होता है। उसका अपना ज्ञानानन्द स्वरूपतः अपरिच्छिन्न होते हुए भी निरतिशय नहीं होता, अविद्या से प्रभावित हो सकता है। वह स्वरूपतः अविकारी है, किन्तु उसके धर्म ज्ञानानन्द सकोच-विकास के परिणामों को प्राप्त हो सकते हैं, होते हैं। मुक्त होकर वह यदि केवल अपने स्वरूप ज्ञान में अवस्थित हो गया तो ‘केवली’ होकर अपने स्वरूपानन्द का अनुभव करता है, यदि परमा प्रीति के माध्यम से भगवान् की कृपा से उनके परिकर में सम्मिलित हो सके तो ‘नित्य-मुक्त’ होकर भगवान् वामुदेव के निरतिशय आनन्द की अनुभूति करता है।^५ पर प्रत्येक दशा में वह रहता परम सत्ता का एक प्रकार या विशेषण ही है। इस प्रकारान्मक्ता के रूप में ही, अपनी पारमार्थिक स्थिति में भी, उसका ब्रह्म में स्वरूप-भेद बना रहता है। हा, यह स्वरूपभेद भी, होता अद्वैत की परिधि में ही है, अद्वैत विशिष्टता के रूप में होता है। इस ‘स्वरूपभेद’ को रामानुज ने स्वसवेद्य और वाणी का अगोचर कहा है। अविद्या-मुक्त जीव शेष या विशेषण के रूप में अपने इस स्वरूप-भेद को अनुभव करता है। और, इस स्वरूप-भेद के कारण ही समस्त जीव एक-दूसरे से भी भिन्न होते हैं

“जीवात्मस्वरूप देवमनुष्यादिप्रकृतिपरिणामविशेषरूपनानाभेदरहित ज्ञानानन्दैकगुणम्।

१ “जीवात्मा तु ब्रह्मण शरीरतया प्रकारबाध ब्रह्मात्मक”। वेदार्थसंग्रह, पृ० ४।

२ “जीवस्य सत्यसकल्प व स्वाभाविकमपि सत्सदशाया परमपुरुषसकल्पत्वात् तिरोहितार्थात् न जीवस्य सत्यसकल्पमात्रेण। स्रष्टृबसुपपद्यते।” श्रावेदान्तदीप, ३।१।३१५ पृ० ७५।

३ वेदार्थसंग्रह, पृ० ११।

४ प(मपुरुषार्थलक्ष्यामोक्षसाधनतया वेदा-तोदित ज्ञानकर्मानुगृह्यात् भक्तियोगमवतारयामात्।” गीतासाध्य - अवतरणिका, पृ० १।

५. इन्दियन फिलासफी ' डा० राधाकृष्णन्, पृ० ६६५, ७।

तस्यैतस्य कर्मकृतदेवादिभेदेऽपध्वस्ते स्वरूपभेदो वाचामगोचर स्वसवेद्य, ज्ञानस्वरूपमित्येता-
वदेव निर्देश्यम् । तच्च सर्वेषामात्मना समानम् ।”^१

‘रस’ की उपलब्धि का साधन एव प्रक्रिया

निरतिशय निरवधिक परमानन्द की अनुभूति जीव को भक्ति के द्वारा ही सम्भव है । रामानुज के अनुसार ‘परमा भक्ति’ ही एकमात्र साधन है जिसके द्वारा जीव इस परम रस-तत्त्व का आस्वादन कर सकता है ।^२ भगवान् भक्त को निरतिशय एव अत्यर्थ प्रिय होने चाहिए, तभी भक्त भी भगवान् को अत्यर्थ प्रिय होगा । जहाँ उसका ‘रस’ भक्ति-प्राप्य है वहाँ दूसरी ओर उसकी कृपा भी अनिवार्यत अपेक्षित है । उपनिषद् में भी कहा गया है—
“यमेवैष वृणुते तेन लभ्य ।” इस परम तत्त्व को वही पाता है जिसका यह स्वयं वरण करता है । रामानुज की व्याख्या है कि प्रियतम ही वरणीय होता है । अतः परमात्मा अपने प्रियतम का ही वरण करता है, और अपने निरतिशय आनन्द से उसे आनन्दी बनाता है । और, उनका प्रियतम तो वही हो सकता है जिसे भगवान् निरतिशय और अनवधिक रूप से प्रिय हो

“यमेवैष वृणुत इति भगवता वरणीयत्व प्रतीयते, वरणीयश्च प्रियतम, यस्य भगवति अनवधिकातिशया प्रीतिर्जायते, स एव हि भगवतः प्रियतम ।”^३

इसका अर्थ हुआ जीव को ब्रह्मानन्द की उपलब्धि उस ब्रह्मा की कृपा से ही प्राप्त हो सकती है, और उसकी कृपा निरतिशया भक्ति से ही मिल सकती है । इस प्रकार रामानुज की इस रसोपलब्धि में भगवान् के प्रति प्रीति ही नहीं, भगवान् की प्रीति भी सम्मिलित है । और इसी भाव की पूर्णता के लिए रामानुज ने भक्त में प्रपत्ति का तत्त्व अनिवार्यत अपेक्षित माना है ।^४ यह प्रपत्ति या शरणागति की भावना साधना-पथ की ओर उन्मुख होने के लिए, साधना-पथ पर चलने के लिए, और अन्त में साध्य की उपलब्धि के लिए—सभी स्तरों पर अपेक्षित है । साध्य की सिद्धि हो जाने पर भी जीव को अपनी स्थिति की अनुभूति इस प्रपन्नता के रूप में ही होती है । वह एक शेषी के शेष रूप में अपनी स्थिति पाता है, उसके प्रति कैकर्य की अनुभूति करता है, और अविरता प्रपत्ति के साथ परम आनन्द का आस्वादन करता है ।^५

१ वेदार्थसंग्रह, पृ० १ ।

२ “अनन्यप्रयोजनानवगतनिरतिशयप्रियविशदतमप्रत्यक्षतापन्नानुव्यानरूपभक्त्यैकलभ्य” वेदार्थसंग्रह, पृ० २३ ।

“तदुपासन साग तत्प्रापक” । वही, पृ० १६ ।

“परभक्तिरूपपन्नमेव वेदन तत्रतो भगवत्प्राप्तिसाधनम्” । वही, पृ० ४५ ।

३. वेदार्थसंग्रह, पृ० ४५ । “परमपुरुष रवेनैव स्वयमनवधिकातिशयसुखस्सत्त्वं पश्चापि सुखं भवति, सुखरूपत्वाविशेषात् ।” वही, पृ० ४४ ।

४ शरणागतिगद्य, पृ० १७३-१७८ ।

“अशेषावस्थोचितशेषैकरूपनित्यैकर्यप्राप्त्यपेक्षया पारमार्थिकी भगवत्पर्याविन्दशरणागतिर्यथावस्थिता अविरताऽस्तु मे ।” वही, पृ० १७३ ।

“परमपुरुषचर्याविन्दशरणागतिजनिततदाभिमुख्यरय” । वेदार्थसंग्रह, पृ० २३ ।

“इतेषा ससारमोचन भगवत्प्रपत्तिमन्तरेण नोपपद्यते ।” वही, पृ० १६ ।

५ शरणागतिगद्य, पृ० १७३ ।

रामानुज की भक्ति ज्ञानरूपा है, मात्र प्रीति नहीं, उन्होंने इस तथ्य का स्थल-स्थल पर प्रतिपादन किया है ।^१ परन्तु वह सामान्यतः बौद्ध-ज्ञान नहीं, ज्ञान-विशेष है ।^२ केवल बौद्ध ज्ञान मेघा की क्रिया है, उममें अनुराग का योग होने पर जो ज्ञान का विशेष रूप बनता है वही भक्ति है

“भक्तिरूपापन्नोनुध्यानेनैव लभ्यते, न केवलवेदनमात्रेण, न मेघयेति निषिद्धत्वात् । यदा तस्य तस्मिन्नेवानुध्याने निरवधिकातिशया प्रीतिर्जायते तदैव तेन लभ्यते पर पुरुष ।^३

इस प्रकार, रामानुज की भक्ति में दो अंश हैं—एक है वेदन का, दूसरा है प्रीति का । और, वे इस प्रीति को भी ज्ञान का ही एक विशेष रूप मानते हैं

“भक्तिशब्दश्च प्रीतिविशेषे वर्तते । प्रीतिश्च ज्ञानविशेष एव ।”^३

अपने बौद्ध पक्ष में भक्ति ध्यान-रूपा है । यह ध्यान अनन्त कल्याण गुणों एवं दिव्य रूप से विशिष्ट भगवान् की दर्शन-समानाकारा भावना है । यह क्षणिक नहीं, निरन्तर गिरती हुई तैल-धारा के समान चलने वाली अविच्छिन्न स्मृति-सतति है

“ध्यानं च तैलधारावदविच्छिन्नस्मृतिसन्तानरूपम् ।”^४

इसी निरन्तरता तथा साक्षात्कारान्मिकता के आधार पर रामानुज ने^५ इसे केवल ‘ध्यान’ या ‘स्मृति’ न कहकर ‘अनुध्यान’, ‘अनुस्मृति’ या ‘ध्रुवा-स्मृति’ कहा है ।

‘ज्ञान-पक्ष’ में भक्ति जीव की अपनी स्थिति और स्वभाव तथा परमात्मा की स्थिति और स्वभाव की वास्तविकता की चेतना है । जीव स्वरूपन प्रकृति के विकारों से परे ज्ञानानन्दैकगुण है । परमात्मा अनन्त कल्याण गुणों से विशिष्ट एवं दिव्य रूप वाला है । जीव और परमात्मा का परस्पर सम्बन्ध शेष और शेषी का है । स्वभावतः जीव नियाम्य है, परमात्मा नियन्ता । इस स्थिति का वास्तविक परिज्ञान रामानुज की भक्ति के ज्ञान-पक्ष में अपेक्षित है ।^६ यह वेदन का अंश है ।

रामानुज का परम तत्त्व दिव्य-गुण-विशिष्ट ही नहीं, दिव्य-रूप तथा दिव्याकार भी है, यह हम पीछे जान चुके हैं । अतः उनकी भक्ति के ज्ञान पक्ष में ही सम्मिलित ‘ध्यान’ दर्शानात्मक है । ‘ध्यान’ अविच्छिन्न स्मृति-सन्तान रूप है, और ‘स्मृति’ दर्शनरूप । दर्शन में दृश्य वस्तु की प्रत्यक्षात्मक अनुभूति होती है । स्मृति में उसी की विम्बात्मक उपस्थिति मन-पटल पर होती है । भक्त की भावना की परिपक्वता से आराध्य की दर्शन-रूपता इस स्मृति में

१ “शेसुपी भक्तिरूपा” । श्रीभाष्य वन्दनाश्लोक, पृ० ४९ ।

“भक्तिरपि निरतिशयप्रियानुध्यानप्रयोजनगतस्वैतुष्यथावहज्ञानविशेष एव” । वेदार्थसंग्रह, पृ० २३ ।

“भक्तिश्च ज्ञानविशेष इवेति सर्वमुपपन्नम् ।” वही, पृ० ४५ ।

२ वेदार्थसंग्रह, पृ० २३ ।

३ वही, पृ० ४४ ।

४ श्रीभाष्य, पृ० ५३ ।

५ “भक्तिरूपापन्नानुध्यानेनैव लभ्यते” । वेदार्थसंग्रह, पृ० २३ ।

“विशदतमप्रत्यक्षतापन्नानुध्यानरूपभक्त्येकलभ्य” । वही, पृ० २३ ।

“ध्वरूपा ध्रुवानुस्मृतिर्गव भक्तिशब्देनाभिधीयते ।” श्रीभाष्य, पृ० ५३ ।

६ देहातिरिक्तात्मस्वरूप-तत्स्वभाव-तदतिर्यामि-परमात्मस्वरूप-तत्स्वभाव” वेदार्थसंग्रह, पृ० १ ।

“जीवात्मस्वरूप देवमनुष्यादिप्रकृतिपरिध्यामविशेषरूपनानाविधभेदरहित ज्ञानानन्दैकगुणम् ।”

वही, पृ० १ ।

सम्भव हो जाती है। इसलिए ठीक शब्दों में स्मृति दर्शन-रूप न होकर 'दर्शनसमानाकार' होती है। इस दर्शनसमानाकारा स्मृति में आत्म और परमात्म के स्वरूप और स्वभाव की चेतना के साथ अविच्छिन्नता एव ध्रुवता होती है, अतः यह 'अनुस्मृति' या 'ध्रुवा स्मृति' है।^१ इसी दर्शनसमानाकारता के रूप में भक्त को भगवान् का ध्यान में सामीप्यलाभ होता है। इसी उप-आसन के आधार पर इस अनुस्मृति को 'उपासना' भी कहा गया है।^२

इस प्रकार के गहरे अनुध्यान की स्थिति में भी साधक भक्त और साध्य भगवान् के बीच अद्वैत स्थापित नहीं होता। वस्तुतः भक्त में अपनी और परमात्मा की स्वरूप और स्वभाव की पार्थक्य चेतना बनी ही रहती है। अपनी स्थिति के ठीक परिज्ञानपूर्वक इस पार्थक्य-ज्ञान को रामानुज आवश्यक समझते हैं

“पृथगात्मान प्रेरितार च मत्वा जुष्टस्ततस्तेनामृतत्वमेतीति आत्मान प्रेरितार चान्तर्यामिण पृथक् मत्वा, तत पृथक्त्वज्ञानाद्धेतो, तेन परमात्मना जुष्ट अमृतत्वमेतीति साक्षादमृतत्वप्राप्तिसाधनमात्मनो नियन्तुश्च पृथग्भावज्ञानमित्यवगम्यते।”^३

रामानुज की इस भक्ति में जब पार्थक्य-ज्ञान के साथ प्रीति-सम्बन्ध की स्थापना है तो यह स्वाभाविक है कि आराध्य से किसी प्रकार का व्यक्तिगत सम्बन्ध भी जुड़ जाय। भक्ति कितनी ही ज्ञान-रूपा क्यों न हो, वह अन्ततः एक व्यक्तिगत अनुभूति ही है। रामानुज की भक्ति में आराध्य की गहरी महत्त्व-प्रतिष्ठा है। उस आराध्य के साथ स्वामित्व का, सुहृत्त्व का, गुरुत्व का कोई सम्बन्ध जोड़ा जा सकता है।^४ पर रामानुज में सर्वत्र आराध्य की महत्त्व-स्वीकृति परिव्याप्त है। इसी कारण उनकी भक्ति-भावना में सेवक-सेव्य-भाव पर भारी बल है।^५ उनके भक्त की एक ही कामना है, उस आराध्य की ऐकान्तिक और आत्यन्तिक सेवा।^६ यह सेवा किसी अन्य कामना-पूर्ति के हेतु नहीं, स्वयं अपने में ही फल है, अपने में ही 'रस' है।^७ 'नित्य-दास्य' और 'नित्य-कैकर्य' रामानुज की भक्तिभावना में अनिवार्यतः अपेक्षित है।^८ इसी लिए उनकी भक्ति न केवल ज्ञान-रूपा है, न केवल ध्यान-रूपा, न मात्र प्रेम-लक्षणा, वह 'सेवा' भी है।^९ प्रेम, ज्ञान, ध्यान, दर्शन, उपासना, सेवा और वैध कर्मकाण्ड का अनुठा घोल रामानुज की भक्ति-चेतना में परिलक्षित होता है

१ “ध्यान च तैलधारावदविच्छिन्नस्मृतिसन्तानरूपम्”, “सेय स्मृतिर्दर्शनरूपा प्रतिपादिता”, “दं गंरूपता च प्रत्यङ्गापत्तिः”, “भवति च स्मृतेर्भावनापकर्षाद् दर्शनरूपता।”, “सा च स्मृतिर्दर्शनसमानाकारा।” श्राभाष्य, पृ० ५३।

२ “उपासनं स्याद् ध्रुवानुस्मृतिर्दर्शनाभिधेयनाच्च, इति तस्यैव देदनस्योपासनरूपस्यासकृदावृत्तस्य ध्रुवानुस्मृतिर्विमुपवर्णितम्।” वही, पृ० ५३।

३ वेदार्थमग्रह, पृ० २१।

४ “स्वामित्वेन सुहृत्त्वेन, गुरुत्वेन च परिगृह्य।” श्रीवैकुण्ठगद्य, पृ० १७८।

५ “नारायणो व्यानयोगेन दृष्ट्वा ततो भगवतो नित्यस्वाम्य, आत्मनो नित्यदास्य च यथावस्थितमनुसन्धाय।” वही, पृ० १८०।

“पुनरपि शेषभावमेव याचमान।” वही, पृ० १८०।

६ “माम् देहादितिकात्यन्तिकपरिचर्याकरणाय परिगृहणीष्व—इति याचमानं प्रणम्य ध्यामानं भगवते निवेदयेत्।” वही, पृ० १८०।

७ श्रीगीताभाष्य अध्याय ६ श्लोक ४७।

८ श्रीरामायण, पृ० १७७।

९ “इयमेव भक्तिरूपा सेवा—वेदनशब्देनाभिधीयत इत्युक्तम्।” वेदार्थसंग्रह, पृ० ४५।

जहाँ रामानुज ने भक्ति को ज्ञान से मिलाकर देखा है, वहाँ कर्म को भी नहीं छोड़ा है। उनका भक्ति-योग वस्तुतः ज्ञान-योग और कर्म-योग से अनुगृहीत है।^१ इसीलिए कर्म-समुचित ज्ञान परम लक्ष्य का प्रापक है।^२ फिर भी, जैसे भक्ति अपने में साध्य है, उसी प्रकार कर्म अपने में साध्य नहीं। वह ध्रुवानुस्मृति-रूपा भक्ति का साधन-मात्र है

“एवरूपाया ध्रुवानुस्मृतेस्साधनानि यज्ञादीनि कर्माणीति”^३

रामानुज के अनुसार अनादि अविद्या के प्रभाव से किये हुए कर्म भव-बन्धन में डालने वाले हैं। फल-कामना से किये हुए भोग-लालसा से प्रेरित कर्मों का अनादि चक्र ही रामानुज की अविद्या है। ये कर्म पुण्य हो चाहे पाप। उभय प्रकार के कर्म होते ज्ञान-विरोधी ही हैं। ये रजस् और तमस् को बढ़ाने वाले होते हैं। जीव इनसे सुख और दुःख परिणाम रूप में पाता है, और इन्हीं की ओर आकृष्ट होता है। भव की ओर उन्मुख करने वाले उभय-विध कर्म ज्ञानी के लिए पाप-रूप ही हैं। ज्ञान के उदय के लिए इन उभय-विध कर्मों को छोड़ना अपेक्षित है। इनके छोड़ने का अर्थ है इनके प्रति फलासक्ति का त्याग। फलानुसन्धान को छोड़कर किये कर्तव्य कर्म सत्त्व को बढ़ाते हैं और ज्ञान का मार्ग प्रशस्त करते हैं। अतः रामानुज ज्ञानोदय के लिए तथा भक्ति-पथ की ओर उन्मुख होने के लिए वर्णाश्रम-व्यवस्था के अनुसार वैध कर्तव्य कर्मों का किया जाना अनिवार्यतः अपेक्षित मानते हैं।^४

कर्म का वास्तविक उपयोग अविद्या-प्रवाह से उभरे रजस्-तमस् को शान्त कर सत्त्व का उद्रेक करने में है। कर्म स्वयं ज्ञान नहीं देता, पर ‘विविदिषा’ ज्ञान की इच्छा और क्षमता पैदा करता है। पर विविदिषा हो जाने पर और ज्ञान तथा भक्ति मार्ग पर बढ़ जाने पर भी रामानुज कर्मकाण्ड को यावज्जीवन उपादेय मानते हैं। यद्यपि सीधा कारण तो मुक्ति के लिए कर्म नहीं, तथापि ज्ञान-दीप को जागरित रखने के लिए वह प्रयाण-पर्यन्त अपेक्षित है।^५ इसी प्रकार विवेकादि भी अपेक्षित हैं।^६

रामानुज की भक्ति के अगभूत कर्म-काण्ड में श्रौत और स्मार्त दोनों प्रकार के कर्मों का बधान है। एक ओर भीमासा-प्रतिपादित यज्ञादि कर्मों की अपेक्षा है, स्मृतियों द्वारा प्रतिपादित वर्ण और आश्रमों की व्यवस्था के अनुसार कर्म अपेक्षित हैं, साथ ही दूसरी ओर पूजा-पाठ, छापा-तिलक, आचमन-तर्पण, गन्ध-पुष्प, आवहन-अभ्यर्चन आदि का साडम्बर मडान भी है।^७ रामानुज के भक्त को ध्यान, अर्चन, प्रणाम, स्तुति, कीर्तन आदि कर्म अत्यर्थ

१. “परमपुरुषार्थलक्षणमोक्षसाधनतया वेदान्तोदित स्वविषय ज्ञानकर्मानुगृहीत भक्तियोगमवतारयामास।” श्रीगीताभाष्य अथतरणिका, पृ० १।

२. “तदपेक्षितम् च कर्मविज्ञानमेव, कर्मसमुच्चितात् ज्ञानादपवर्गश्रुते।” श्रीभाष्य, पृ० ५१।

३. श्रीभाष्य, पृ० ५३।

४. “ज्ञानविधि च कर्म पुरयथापरूपम्। ब्रह्मज्ञानोत्पत्तिविरोधित्वेन अतिष्ठफलतयोभयोरपि पापशब्दाभिधेयत्वम्। अस्य च ज्ञानविरोधित्वं ज्ञानोपत्तिहेतुभूतशुद्धसरत्रविधिरजस्तमोविद्विद्विद्वारेण। अतश्च ज्ञानोत्पत्तये पाप कर्म निगसनीयम्। तन्निरसनं च अनभिलषितफलेनानुष्ठितेन कर्मणा। तदेव ब्रह्मप्राप्ति-साधनं ज्ञानं सर्वश्रमकर्मापेक्षम्।” श्रीभाष्य, पृ० ५४।

५. “श्वरूपाया ध्रुवानुस्मृतेस्साधनानि यज्ञादीनि कर्माणीति सर्वायथाश्रमकर्माणि यावज्जीवमनुष्ठेयानि।” वही, पृ० ५३-५४।

६. “तल्लिखिर्विवेकाभ्यास-क्रिया-कल्याणानवसादानुद्धर्षेभ्यस्सम्भवात्।” वही, पृ० ५४।

७. नित्यग्रन्थ, पृ० ५५-१८८।

प्रिय है, उतने ही प्रिय है जितना स्वय आराध्य प्रिय है। वह इनमे लीन होकर उतना ही आनन्द अनुभव करता है जितना प्रिय के सामीप्य लाभ मे करता है। उसका यह सब कर्म-जाल 'अनन्ययोग' है

‘थे तु लौकिकानि देहयात्राशेषभूतानि देहधारणार्थानि चाशनादीनि कर्माणि, वैदिकानि च यागहोमतप प्रभृतीनि सर्वाणि सकारणानि सोद्देश्यानि अध्यात्मचेतसा मयि सत्यस्य, मत्परा — मदेकप्राप्या, अनन्येनैव योगेन—अनन्यप्रयोजनेन योगेन, मा ध्यायन्त उपासते-ध्यानाचर्चनप्रणाम-स्तुतिकीर्तनादीनि स्वयमेवात्यर्थप्रियाणि प्राप्यसमानि कुर्वन्तो मामुपासत इत्यर्थः ।’^१

अनादि अविद्या के फलस्वरूप भोगोन्मुख जीव मे अपने शरीर और उसके द्वारा मिलने वाले सुख-दु खो मे आत्माभिमान होता है। इस भक्ति-गामी ज्ञानोद्बोधक कर्म-काण्ड से उसका यह आत्माभिमान छूटता है, और उसे अपने स्वरूप तथा स्वभाव और परमात्मा के स्वरूप तथा स्वभाव का ठीक-ठीक परिज्ञान होने का मार्ग खुल जाता है। वह अपने को एक शेषी सत्ता का शेष अनुभव करता है, उस शेषी सत्ता के प्रति गहरी अनुराग भावना का अनुभव करता है। ध्यान-योग से उसका साक्षात्कार करता है। उसे अपना आराध्य ही परम-प्रिय होता है, निरवधिक अनतिशय चरम सीमा तक प्रिय। तब वह करुणासागर प्रेम-मय प्रभु भी उस पर स्नेह-वर्षा करता है। वह स्वय आनन्दमय, 'रस-रूप' है, अपने आराधक भक्त को भी आनन्दमय बना देता है।

सक्षेप मे रामानुज के अनुसार उनके दर्शन द्वारा प्रतिपादित रस तत्त्व की उपलब्धि 'परम-भक्ति' द्वारा होती है। परम-भक्ति ही एकमात्र उसकी प्राप्ति का उपाय है। किन्तु उनकी भक्ति केवल प्रेम-लक्षणा नहीं है, वह ज्ञान-रूपा है। वह ज्ञान, प्रीति, ध्यान, दर्शन, उपासना, सेवा, कर्मकाण्ड, पूजा, वर्णाश्रम-धर्म, विवेक-वैराग्य सबकी चेतनाएँ लिए हुए है। एक शब्द मे कर्मयोग और ज्ञानयोग से अनुगृहीत भक्तियोग है। रामानुज की व्याख्याओं के अनुसार समस्त वेदान्त-वाक्य और गीतादि इसी का प्रतिपादन करते हैं।^२

रसास्वादनकालीन अनुभूति

रामानुज के अनुसार श्रेष्ठ भक्तों की प्राप्य उपर्युक्त रसानुभूति मे विशुद्ध सत्त्व का उदय होता है। उनकी चेतना मात्र शुद्ध सत्त्व की होती है। उनका अपना स्वरूपात्मक ज्ञानानन्द तो आविर्भूत होता ही है, परमात्मा का निरवधिक अनतिशय ज्ञानानन्द भी उनका आस्वाद्य होता है। इन क्षणों का अनुभव एक वाक्य मे एक शेषी सत्ता के प्रति अशेषत शेषता की अनुभूति है। अपने नित्य कैकर्य के साथ अशेष-शेषता की अनुभूति ही उसके लिए चरम रस है—वह 'स्वशेषतैकरस' होता है। यह अशेषशेषता नित्य कैकर्य या चरम दास्य की अनुभूति ही है, जिसमे अपनी नियाम्यता तथा शेषी की नियन्तृता का परिज्ञान

१ श्रीगीताभाष्य अ० १२ श्लो० ६-७, पृ० ११०।

२. “अस्य जीवात्मनोऽनाद्यविद्यासचित्तपुण्यपापरूपकर्मप्रवाहहेतुकब्रह्मादिसुरनरतिर्यक्त्वावरात्मकचतुर्विधदेह-प्रवेशकृततत्त्वाद् माभिमानजनितार्जुनीय भवभयविध्वसनाय देहातिरिक्तात्मस्वरूप-तत्स्वभाव-तदन्तर्धमि-पःमात्मरवरूप-तत्स्वभाव-तदुपासन-तत्फलभूतात्मस्वरूपाविर्भावपूर्वकानवधिकातिशयानन्दब्रह्मानुभवज्ञापने प्रवृत्त हि वेदान्तवाक्यजातम् ।” वेदार्थसंग्रह।

और अभेद—तीनों को समेटने वाली रामानुज की प्रक्रिया से समझीता नहीं कर पाते। वे स्पष्टतः 'भेदवाद' के समर्थक हैं।^१

मध्व के अनुसार ब्रह्मा, जीव और जगत् तीनों में तात्त्विक भेद है। वे 'भेद' को पाँच रूपों में स्वीकार करते हैं^२

१ ब्रह्मा और जीवों में भेद।

२ ब्रह्मा और जड में भेद।

३ जीवों में परस्पर भेद।

४ जीवों और जड में भेद।

५ जडों में परस्पर भेद।

ये सभी भेद वास्तविक हैं, अतः जीव मुक्त दशा में भी ब्रह्मा तथा अन्य जीवों से भिन्न ही रहते हैं।

यह प्रपचात्मक पंचविध भेद मिथ्या नहीं। इसे जो मायामात्र कहा गया है, वह भी ठीक है। 'मायामात्र' की व्याख्या मध्व की अपनी है। माया उनके अनुसार ईश्वरी इच्छा ही है। 'मा' मान या परिज्ञान का द्योतक है, 'त्र' त्राण का। अतः ईश्वरीय इच्छा माया के द्वारा परिज्ञात एवं परित्रात होने के कारण यह प्रपच सत्य है।^३

मध्व ने समस्त तत्त्वों को दो वर्गों में बाटा है—स्वतन्त्र और परतन्त्र। परब्रह्म भगवान् विष्णु स्वतन्त्र है, जीव और प्रकृति-काल आदि परतन्त्र।^४

परम तत्त्व विष्णु या वासुदेव स्वतन्त्र, समस्त दोषों से रहित, अखिल गुणों का आकर, एव नियामक है। वही 'आनन्दमय' है, वेद का प्रतिपाद्य है। वह जीवों का सेव्य एव प्राप्य है। उसी के प्रसाद से जीव उसको प्राप्त होकर आनन्द पाते हैं। ब्रह्मा, रुद्र, अग्नि, वायु आदि जितने भी नाम हैं, मध्व के अनुसार सभी विष्णु के वाचक हैं। वे इस सम्बन्ध में भाल्लवेय श्रुति के इस वचन के अनुयायी हैं—“नामानि सर्वाणि यमाविशन्ति त वै विष्णु परममुदाहरन्ति।”^५

ब्रह्मा और जीवों के बीच सेव्य-सेवक भाव पर मध्व ने अधिक बल दिया है। यह बात भी भेद की प्रतिष्ठापिका है। जीव को उसकी प्राप्ति बिना उसके अनुग्रह या प्रसाद की प्राप्ति के नहीं हो सकती। भगवत्प्राप्ति में एकमात्र कारण उनकी कृपा को स्वीकार करके भी वह प्रसाद-प्राप्ति को अहेतुकी नहीं मानते। कर्म से, श्रवणादि से, तथा ज्ञान से भगवत्प्रसाद उपलब्ध हो सकता है। पहले का स्थान अवर, दूसरे का मध्यम, तीसरे का उत्तम है। श्रवण,

१ सर्वदर्शनसंग्रह पूर्णप्रज्ञदर्शनम्, पृ० १२८।

२ “जीवेश्वरभिदा चैव जडेश्वरभिदा तथा।

जीवभेदो मिथश्चैव जडजीवभिदा तथा॥

मिथश्च जडभेदो यं प्रपचो मेदपचक ॥” सर्वदर्शनसंग्रह पृ० प्र० ६०, पृ० १४०।

३. “न चायमविद्यमानः, मायामात्रत्वात्। मायेति भगवदिच्छोच्यते। । सैव प्रज्ञा मानत्राणकर्मो च यस्य तन्मायामात्रम्। तत्तश्च परमेश्वरेण वा त्वाद्वितत्वाच्च न द्वैत आन्तिकल्पितम्।” सं० ६० सं० पृ० प्र० ६०, पृ० १४०-१।

४ “स्वतन्त्र परतन्त्र च द्विविध तत्त्वमिष्यते।

स्वतन्त्रो भगवान् विष्णुनिर्दोषोऽशेषसद्गुण्य ॥” वही, पृ० १२८।

५ “ब्रह्मशब्दश्च त्रिष्यावेव । इत्यादि।” वेदा० सू० भा० १।१।१।

मनन, ध्यान तथा भक्ति ज्ञानप्राप्ति के सर्वोत्तम साधन है। इस प्रकार भक्ति, श्रवणादि, सेवा^२ ज्ञान के साधन है। यह ज्ञान भगवान् के गुणोत्कर्ष का ज्ञान है।^३ अद्वैत या अभेद का ज्ञान नहीं। अभेद की कल्पना को तो मध्व अपराध-कोटि में रखते हैं।^४

“घातयन्ति हि राजानो राजाहमिति वादिन ।
ददत्यखिलमिष्टं च स्वगुणोत्कर्षवादिनाम् ॥”

साधन, भक्ति और ज्ञान के सोपानों से जीव भगवत्प्रसाद को प्राप्त कर मुक्त हो जाता है, और भगवान् का सालोक्यादि प्राप्त करता है। मुक्ति में भी वह तत्त्वतः तो परमेश्वर से भिन्न ही रहता है। इस प्रकार मध्व तात्त्विक भेदवाद का प्रतिपादन करते हैं।

‘आनन्द’

‘आनन्द मध्व के अनुसार परब्रह्म विष्णु का ‘गुण’ है, स्वरूप नहीं। ज्ञान और आनन्द दोनों ही गुण-रूप में स्वीकार किये गये हैं।^५ आनन्दमय विष्णु को ही कहा गया है। उसमें आनन्द की भूमता या प्रचुरता है, जिसका वाचक ‘मयत्’ प्रत्यय है।^६ यो तो ‘ब्रह्म पुच्छ प्रतिष्ठा’ इत्यादि उपनिषद्-शब्दों में ब्रह्म को आनन्दमय के अवयव-रूप में दिखाया गया है, किन्तु वह बात उस प्रसंग में विशेष रूपक की दृष्टि से कही गयी है।^७

मुक्त जीव भगवत्प्रसाद से उनके सालोक्यादि को पाकर ‘आनन्दी’ होते हैं, ब्रह्म-भोग्य गुणों का अनुभव करते हैं।^८ किन्तु मुक्तों के आनन्द-भोग में भी मध्व तारतम्य और भेद स्वीकार करते हैं।^९ इसका कारण यही है कि वे जीवों की मुक्त दशा में भी परस्पर भेद एव ब्रह्म-जीव भेद की चेतना स्वीकार करके चलते हैं।

‘रस’

मध्व ने ‘रसो वै स’ श्रुति वाक्य में ‘रस-शब्द को ब्रह्म का पर्यायवाची न मानकर

- १ “ना ऽयमप्रसादमृते न मोक्षं, न च ज्ञानं प्रसादप्रसादः” “श्रवणं मननं चैव ध्यानं भक्तिरतर्थाय च । साधनं ज्ञानसन्पत्तौ प्रधानं नान्यदिष्यते ॥” भाष्य १।१।१ ।
२. “सा च सेवा अकननामकरणं भजनभेदात्रिविधा ॥” स० द० स०, पृ० १३७ ।
- ३ “प्रसादश्च गुणोत्कर्षज्ञानादेव, नभेदज्ञानादित्युक्तम् ॥” स० द० स०, पृ० १४४ ।
- ४ वही, पृ० १३६ ।
५. “ज्ञानानन्दादिभिः सर्वैर्गुणैः पूर्याय विष्णवे । नमोऽस्तु गुरवे नित्यं सर्वथातिप्रियाय मे ॥” भाष्य ४।४।२३ ।
- ६ “तथापि न ते आनन्दमयशब्देनोच्यन्ते, किन्तु विष्णुरेव ॥” भा० १।१।१२ ।
“प्रचुरानन्दत्वाद् आनन्दमय, न तु तद्विकारत्वात् ॥” भा० १।१।१३ ।
- ७ “तच्च “ब्रह्म पुच्छ प्रतिष्ठा” इत्यानन्दमयावयवरूपं प्रतीयते, न ह्यवयविन विनावयवमात्रय होयतेऽप्याह आनन्देति ॥” भा० १।१।१२ ।
- ८ “ये भोगा परमात्मना भुञ्जते त एव मुक्तैर्भुञ्जन्ते । मुक्ता प्राप्य परं विष्णुं तद्भोगाल्लेशतं क्वचित् । बहिष्ठां मुञ्जते नित्यं नानन्दादीन् कथंचन ॥” भा० ४।४।४ ।
- ९ “सत्यं आत्मा सत्यो जीव सत्यं भिदा सत्यं भिदा सत्यं भिदा मैवास्वययेन मैवास्वययो मैवास्वयय इति मोक्षानन्दभेदप्रतिपादकश्रुतिभ्यः ॥” स० द० स०, पृ० १३६ ।

विशेषण के रूप में स्वीकार किया है। 'स' विशेष्य है, 'रस' विशेषण।^१ ब्रह्म के सन्दर्भ में सत्, चित्, आनन्द तीन शब्दों की चर्चा चला करती है, जिनमें प्रायः 'रस' शब्द को 'आनन्द' का पर्यायवाची प्रतिपादित किया गया है। किन्तु मध्व ने उसे 'चित्' के पर्याय के रूप में दिखाया है

“रसो वै स, रस ह्येवाय लब्धवानन्दी भवति इति रसशब्देन विशेषणात् तत्सारभूत चिन्मात्रमेवोच्यते।”^२

जीव की आनन्दोपलब्धि

स्वरूपतः जीव को मध्व ने बल, आनन्द, ज्ञान, ओज आदि धर्मों से मुक्त माना है। वे इस सम्बन्ध में गौपवन श्रुति की मान्यता स्वीकार करते हैं

“बलमानन्द ओजश्च समज्ञानमनाकुलम्।

स्वरूपान्येव जीवस्य व्यज्यते परमाद् विभो॥”^३

परमात्मा का आनन्द प्रचुर, असीम एव नित्य है। किन्तु जीव का बद्ध दशा में तिरोहित हो जाने वाला तथा ससीम है। जीव के इस निजानन्द की अभिव्यक्ति भगवत्मानिध्य से मुक्ति-दशा में होती है। “व्यज्यते परमाद् विभो।” बद्ध दशा में वह दुःखी होता है, अज्ञानी होता है, अबल होता है। मुक्त दशा में परमात्म-सम्पर्क से उसके ज्ञान-आनन्दादि धर्म व्यक्त हो जाते हैं

“जीवस्य ज्ञानानन्दादिरूपत्वमुच्यते। स दुःखाद् विमुक्त आनन्दी भवति, सोऽज्ञानाद् विमुक्तो ज्ञानी भवति, सोऽबलाद् विमुक्तो बली भवति, स नित्यो निरातकोऽवतिष्ठत इति पैङ्गिश्रुतावानन्दादिरूपत्व प्रतीयते। अत आह—यथा बालस्य सदेव पुस्तकयौवनेऽभिव्यज्यते, एव सतामेवानन्दादीना व्यक्त्यपेक्षया तदुक्ति।”^४

इसी स्थिति को “रस ह्येवाय लब्धवानन्दी भवति” ये श्रुति-वचन निरूपित करते हैं। हमने अभी देखा है कि मध्व ने 'रस' को चिदात्मक स्थिति कहा है। यह ज्ञान-दशा है। बद्ध दशा अज्ञान की होती है, जिसमें दुःखादि का अवकाश होता है। पूर्ण चिदात्मक परमेश्वर को जो रस-रूप है 'रसो वै स' श्रुति जिसकी रस-विशिष्टता बताती है, प्राप्त कर मुक्ति-योगी जीव भी आनन्दी हो जाता है, उसके स्वरूपात्मक आनन्द-ज्ञानादि गुणों या धर्मों की अभिव्यक्ति हो जाती है।

निम्बार्क दर्शन एव रस

द्वैताद्वैतवाद—निम्बार्क^५ का दार्शनिक सिद्धान्त द्वैताद्वैत अथवा भेदाभेद के नाम से

१. भाष्य . १।१।१६।

२. भाष्य १।१।१६।

३. मध्वभाष्य . २।३।३१।

४. वहा, २।३।३१, तथा डॉ० राधाकृष्णन् हायडयन् फिलारफी, पृ० ७४३-४।

५. निम्बार्क का मूल नाम नियमानन्द था। एक निम्ब वृक्ष से आदित्य के दर्शन का देने से उनका नाम निम्बार्क या निम्बादित्य पडा। उनका समय १०वीं शती का उत्तरार्ध है। भगवद्गीता ने ११६२ ई० निर्धारित किया है। उनको नारद का शिष्य कहा जाता है। निम्बार्क सम्प्रदाय की परम्परा हस्तावतार से

प्रसिद्ध है। ब्रह्म और जीव में तथा ब्रह्म और जगत् में स्वरूपत भेद भी है, अभेद भी। जीव और जगत् ब्रह्म के ही अंश हैं, ब्रह्म अंशी है। अंशी की सत्ता अंशों से अतिक्रान्त भी होती है। अतः ब्रह्म जीवरूप भी है, जगद्रूप भी, साथ ही इनसे अतिक्रान्त भी। जीवों तथा ब्रह्म में स्वरूपत भेद है, अंश ही तो अंशी नहीं होता। यह भेद जीव की बढ़ावस्था में ही नहीं, मुक्तावस्था में भी बना रहता है। किन्तु कोई भी अंश अंशी से स्वतन्त्र तथा सर्वथा भिन्न नहीं होता। इस प्रकार ब्रह्म जीव-जगत् से भिन्न भी है, अभिन्न भी। सक्षेप में निम्बार्क के भेदाभेद का यही दृष्टिकोण है।

अंशी सत्ता पर एक व्यापक दृष्टि रखकर निम्बार्क अद्वैत का ही प्रतिपादन करते हैं। अंशी का प्रत्येक अंश अंशी से अभिन्न है, अंशी ही है। इसी प्रकार जीव और जगत् भी मूलतः ब्रह्म ही है। इन अर्थों में उन्हें जीव-ब्रह्म और जगद्-ब्रह्म भी कह सकते हैं। परम सत्ता को निम्बार्क निर्गुण और सगुण दोनों रूपों में स्वीकार करते हैं। निर्गुण रूप 'अक्षर' है, सगुण 'ईश्वर'। इस प्रकार उनकी दृष्टि से ब्रह्म को चार रूपों में युगपत् समझा जा सकता है— अक्षर, ईश्वर, जीव और जगत्।

१ **अक्षर ब्रह्म** ब्रह्म का मूल पारमार्थिक रूप सत्-चित्-आनन्द है। यह निर्गुण, नित्य आनन्दमयी स्थिति है। यह आनन्द पूर्ण, अनन्त एव पूर्ण चिदात्मक है। किन्तु इस आनन्द-स्थिति को निर्विशेष, अनुभवमात्र समझना चाहिए।

२ **ईश्वर ब्रह्म** : इस रूप में ब्रह्म निर्गुण न होकर सगुण है। ईश्वर जगत् की सृष्टि-स्थिति-संहार का कर्ता, सर्वशक्तिमान्, सर्वव्यापक, विभु, समस्त अचिन्त्य शक्तियों का आधार एव विश्वरूप है। इस स्थिति में उसमें अपने ही अंश-रूप नानारूपी जगत् एव असंख्य जीवों का समष्ट्यात्मक अनुभव समाविष्ट है। वस्तुतः यह लीलार्थ व्यक्त अपने ही चित् और आनन्द के विभिन्न रूपों का पूर्णानुभव है। जगत् ब्रह्म के आनन्द तरंग का नाना-रूपी प्रकाशन है। असंख्य जीव भी उसके चित् के असंख्य अणु रूप अंश हैं। 'ईश्वर' इन सब अनन्त रूपों के समग्रभाव का नित्य आनन्दात्मक अनुभव है।

३ **जीव ब्रह्म** असंख्य जीव ब्रह्म की चिदात्मक विभु-सत्ता के ही अणु हैं। वे अग्नि के स्फुलिंग या सूर्य की किरणों के समान हैं। अतः ब्रह्म से अभिन्न ही हैं। इनकी दो अवस्थाएँ बद्ध और मुक्त होती हैं। बढ़ावस्था में चिदंश विभिन्न मात्राओं में विस्मृत एव विलुप्त रहता है, अतः उद्भिज्ज स्वदेज, मनुष्य, देवता आदि के रूप में अनेक-रूपी बद्ध जीव दिखाई पड़ते हैं। मुक्त जीवों की सर्वज्ञता पुनः प्रकाशित हो जाती है। इस प्रकार जीवों की विभिन्न स्थितियाँ चित् या चैतन्य की विभिन्न स्थितियाँ ही हैं। समस्त जीव भी ब्रह्म ही हैं।

४ **जगत् ब्रह्म** : जगत् आनन्दात्मक ब्रह्म की नाना-रूपी अभिव्यक्ति ही है। "आनन्दाद्ध्येव इमानि भूतानि जातानि" इत्यादि श्रुतियों पर बल देकर जगत् को निम्बार्क-

सनक, सनन्दन, सनातन, सनकुमार और नाद के साथ जोड़ी जाती है। इस सम्प्रदाय को निम्बार्क सम्प्रदाय, निम्बादित्य सम्प्रदाय, चतुःसन सम्प्रदाय, तथा ऋषि सम्प्रदाय आदि नामों से ऋकारा जाता है। इस सम्प्रदाय का साहित्य बहुत विशाल नहीं है। वेदान्त सूत्र पर निबार्क का एक मक्षिप्त भाष्य 'वेदात्पारिजित-काण्डमुप' तथा एक दश श्लोकों की सिद्धान्तर्षि चर्याका पुरतक 'दश श्लोकी' उपलब्ध होती है। उनके भाष्य के साथ ही उनके सखात् शिष्य श्रीनिवासचर्य का 'वेदान्त-कौस्तुभ' नामक भाष्य भी मिलता है। एक केशवाचार्य की टीका भी मिलती है। यही प्रमुख प्राचीन साहित्य है।

मत में ब्रह्मात्मक एव ब्रह्म-विकार के रूप में ही स्वीकार किया गया है ।

इस प्रकार ब्रह्म के चार रूप हैं,^१ जिनमें अक्षर और ईश्वर उसकी निर्गुण और सगुण स्थितियाँ हैं, जीव और जगत् उसकी अश-स्थितियाँ । इस प्रकार की चिन्तन-धारा अपना कर निम्बार्क मूलतः अद्वैत का ही प्रतिपादन करते हैं ।

किन्तु यह अद्वैत शकर के अद्वैत के समान नहीं है, जिसमें जीवों के भेद को सोपाधिक तथा जगत् की प्रतीति अनिर्वचनीय मिथ्यात्मक मानी गयी है । निम्बार्क की दृष्टि से तो जगत् और जीव उसी ब्रह्म की विभिन्न-रूपा अशात्मक स्थितियाँ हैं, अतः परमार्थ सत् है । साथ ही उनका द्वैत या भेद सोपाधिक या मायाकृत न होकर मौलिक एव पारमार्थिक है । यह भेद नित्य है, मुक्तावस्था में भी जीव ब्रह्म^२ के अणु अंश ही रहते हैं । इस प्रकार निम्बार्क को सिद्धान्ततः द्वैताद्वैत या भेदाभेद ही मान्य है ।

निम्बार्क के इस भेदाभेदवाद के दृष्टिकोण को समझने के अनन्तर यहाँ हम उनके अनुसार ब्रह्म, जीव और जगत् सम्बन्धीनी मान्यताओं को कुछ और बिस्तार से प्रस्तुत करना चाहेंगे ।

ब्रह्म निम्बार्क का ब्रह्म नानारूपी विश्व की सृष्ट्यादि का हेतु, अचिन्त्य शक्तियों का आधार, वेद का प्रतिपाद्य, जगत्-जीवमय विश्वात्मा, सबसे भिन्न तथा साथ ही अभिन्न, आनन्दमय परम तत्त्व वासुदेव है ।^३ वह जगत् का निमित्त तथा उपादान उभयविध कारण है ।^४ जगत् उसी की शक्ति का परिणत रूप है, एक प्रकार से विकार है ।^५ फिर भी ब्रह्म विकारी नहीं है । कारण, वह लीला के लिए अपने सकल्पमात्र से जगत् की सृष्टि करता है, न कि किसी कुम्भकारादि के समान मृदादि किसी अन्य पदार्थ में से ।^६

ब्रह्म आनन्दमय है । आनन्दमय का अर्थ आनन्द का विकार नहीं, आनन्द-प्रचुर है । आनन्द की यह प्रचुरता अनन्त और असीम है, उसका आनन्द भूमा है ।^७ आनन्द है तो उसका एक विशिष्ट गुण ही, किन्तु यह गुण नित्य एव स्वरूप-विधायक है ।^८ 'रसो वै स' 'आनन्दो ब्रह्म' आदि श्रुतियों का वही प्रतिपाद्य है । जगत् उसके आनन्दाश की अभिव्यक्ति है । ब्रह्म पूर्ण चिद्रूप है, विभु है । जीव उसी के चिदंश की किरणें हैं ।^९ वह स्वरूपतः अव्यक्त होते हुए भी भक्तों का ध्यान-गम्य होता है ।^{१०} भक्ति ही उसकी प्राप्ति का सरलतम साधन है ।

१. वेदान्त-दर्शन द्वैताद्वैत-सिद्धान्त भूमिका, पृ० ११-१६ ।

२. "सर्वज्ञ सर्वचिन्त्यशक्तिविश्वजन्मादिहेतुवैकप्रमाणागम्य सर्वभिन्नाभिन्नो भगवान् वासुदेवो विश्वात्मैव" । निबार्क-भाष्य १।१४ ।

३. वही, १।४।२३, २५ ।

४. "मूर्ध्वं सर्वशक्ति ब्रह्म स्वशक्तिविशेषेण जगदाकार स्वात्मान परिणम्य अव्याकृतेन रूपेण शक्तिमता कृतिमता परिणतमेव भवति" । वही, १।४।२६ ।

"आकाशादिप्रपञ्चस्य ब्रह्मात्मकत्वप्रतिपादनेन विकारत्व निश्चीयते" । २।३।३६ ।

५. वही, २।१।३२ । "कामात् सकल्पादेव" । वही, १।१।१६ ।

६. वही, १।१।१३, १४ । तथा "निरतिशयसुखरूपत्वामृततरुस्वमहिमाप्रतिष्ठितवादीनां परमात्मन्येवोपपत्तेश्च भूमा परमात्मैव ।" १।१।१६ ।

७. "आनन्दादधरत्तु गुणा गुणिन सर्ववैक्यादुपसर्हि्य ते ।" वही, ३।३।१३ ।

८. "अभिन्नोऽपि समुद्रतरगयोरिव, सर्वतत्प्रभयोरिव तयोर्विभाग स्यात्" । वही, २।१।१३ ।

९. "भक्तियोगे ध्याने तु व्यज्यते" । वही, ३।२।२४ ।

वह सत्यकाम और सत्यसकल्पवान् है। वह निर्दोष एव अपहृतपाप्मा है। वह जीवो के स्वरूप का आविर्भाव-हेतु है, उन्हें मुक्ति-प्रदाता है। उसी की कृपा से जीव उसे प्राप्त करते हैं, और जगत्-सृष्टि आदि से सम्बन्धित कतिपय ऐश्वर्यों को छोड़ उसके गुणो को प्राप्त करते हैं।^१ वह सर्वान्तर्यामी है। इस अन्तर्यामिता के कारण ही वह स्वरूपत अपने से भिन्न जीवो और जगत् से अभिन्न है, उनके दोषो से परे है।^२

जीव ब्रह्म का अश होने के नाते जीव भी ब्रह्म ही है, तथापि जीव ब्रह्म का पूर्णत अभेद नहीं। उनका भेदाभेद सम्बन्ध ही नर्क-सम्मत है। उसके स्वरूप का आविर्भाव परमात्मा मे से ही होता है।^३ ब्रह्म को जीवस्वरूपाविर्भावहेतु कहा गया है। नाना जीवो मे भगवान् का चिदश विभिन्न मात्राओ मे प्रकाशित होता है। बद्ध जीव इसीलिए 'अज्ञ' कहे गये है। अज्ञ का अर्थ अल्पज्ञ है। ब्रह्म विभु है, जीव अणु है।^४ मुक्त जीव भगवदुपासना से भगवत्साधर्म्य प्राप्त कर सर्वज्ञ तो हो जाता है, किन्तु विभु नहीं हो सकता। अत अणु-चित् होते हुए उसका ब्रह्म से नित्य भेद बना रहता है। जीव को स्वरूपत अणु मानते हुए भी निम्बार्क ने उसके ज्ञान गुण को 'विभु' माना है।^५ फलत उसका अनन्त अन्त करणो से सयोग सम्भव हो जाता है। जीव शरीर-प्रकाशक है, जैसे दीप का आलोक एकत्र रखा हुआ भी समस्त कोष्ठ को प्रकाशित करता है वैसे ही अणु जीव भी समस्त शरीर को प्रकाशित करता है।^६ वैसे तो चिदश-रूप होने के नाते जीव और उसके ज्ञान मे कोई अन्तर नहीं, तथापि निम्बार्क ने ज्ञान और जीव मे धर्म-धर्मी भाव स्वीकार किया है।^७

निम्बार्क के अनुसार आनन्द ब्रह्म मे ही होता है, जीव मे नहीं। जीव आनन्दमय नहीं है।^८ ब्रह्म का सयोग पाकर जीव आनन्दानुभव करता है।^९ जगत् ब्रह्म के आनन्दाश की अभिव्यक्ति है। किन्तु बद्ध जीव को आनन्दात्मक जगत् का अनुभव जड रूप मे प्रतिभात होता है। उसका चिदश विस्मृत-प्राय जो होता है। मुक्त जीव मे चित् के उदय के कारण जगत्-ब्रह्म का अनुभव भी केवल आनन्दात्मक न होकर चिदानन्दात्मक होता है। वह ब्रह्म का साक्षात्कार करके उसके पूर्ण आनन्द मे निमग्न होता है।

जीव अन्तर्यामी परमात्मा द्वारा नियन्त्रित है। अणु जीव और विभु ईश्वर के बीच यह नियाम्य और नियन्ता का भेद नित्य है।^{१०} जीव कर्मफलभोक्ता है, परमात्मा अपहृतपाप्मा है। इस प्रकार जीव और ब्रह्म के बीच स्वरूपत, गुणत, शक्तित नित्य भेद है। किन्तु यह भेद बहुत दूर का नहीं। समुद्र और तरंग या सूर्य और प्रभा की दूरी तक ही उनमे भेद-

१ "जगदुपापरेतर मुवतैश्वर्यम् ।" ४।४।१७। तथा ४।४।२१ ।

२. वही, २।१।६ ।

३ "जीवरस्य परमात्मकार्यतया परमात्मानन्धत्वात्" । नि० भा० १।४।२० । तथा १।३।२० ।

४. वही, २।१।६ ।

५. "जीवोऽणुपरिणामको गुणेन विभुरिति विशेष" २।३।२८ ।

६ "दिहे प्रकाशो जीवगुणादेव, कोऽथे दीपालोकवत्" । नि० भा० २।३।२५ ।

७ "जीवतज्ज्ञानयोर्ज्ञानाविशेषत्वेपि धर्मधर्मिभावो युक्त इव" । वही, २।३।२७ ।

८ वही, १।१।१७, १८ ।

९ वेदान्त-दर्शन द्वैताद्वैत-सिद्धान्त भूमिका, पृ० १३-१४ ।

१० वही, १।१।२१, १।२।२१।३।४३ ।

विभाग किया जा सकता है।^१ श्रुतिया एक ओर तो उनमे अज्ञ और ज आदि कहकर भेद-प्रतिपादित करती है, तो दूसरी ओर तत्त्वमसि कहकर अभेद भी दिखाती है। अतः उनमे न अत्यन्त भेद है, न अत्यन्त अभेद। भेदाभेद ही तर्क-युक्त है।^२

जगत् जगत् ब्रह्म की लीलार्थ की हुई अपने आनन्दाश की सकल्पमूलक परिणति है। ब्रह्म इसका निमित्त एव उपादान उभय-विध कारण है। अनन्तरूपी जगत् उसी का ईक्षण-शक्तिमूलक, उसके स्वरूपस्थ आनन्दरूप उपादान से प्रकाशित हुआ है, अपने स्वरूपस्थ आनन्द को अनन्तरूप से अनुभव करने के लिए अपनी चित् शक्ति की मानो अनन्त चित्कणरूप शाखाविस्तार करके वह इस आनन्द का अनन्त प्रकार से आस्वादन करता है।^३ क्षीर के परिणाम दधि के समान जगत् ब्रह्म का ही परिणाम है।^४ पर ब्रह्म विकारी नहीं, कारण सत्य-काम सत्यसकल्प ब्रह्म इसका उन्मीलन अपने सकल्प से करता है।^५ जैसे तह किया हुआ पट खोलकर फैला दिया जाय, फिर उसकी तह कर ली जाय, इसी प्रकार अनादि रूप से इस विश्व का उन्मीलन निमीलन चलता रहता है।^६ जैसे कोई मर्प कुण्डली मारे बैठा हो, तब उसके फण-पुच्छ आदि कोई अग व्यक्त नहीं होते, किन्तु अन्य कालो मे वे सब स्पष्टत व्यक्त होते हैं, इसी प्रकार विश्व प्रपञ्च है। इस अहि-कुण्डल^७ न्याय से स्थित विश्व को ब्रह्म से भिन्न भी नहीं कह सकते और मर्वथा अभिन्न भी नहीं। कारण और कार्य मे सर्वथा न भेद होता है, न अभेद। उनमे भेदाभेद ही होता है। कार्य के दोष कारण को स्पर्श नहीं करते। अतः जगत् के दोष भी ब्रह्म मे नहीं होते।^८ निम्बार्क ने इस सम्बन्ध मे सत्कार्यवाद और परिणामवाद का यत्किञ्चित् उपयोग करते हुए भी अपनी मान्यता को साख्य और वैशेषिक से भिन्न ही रखा है।^९ जगत् की सृष्टि-आदि तथा नानारूपता मे परिणति ब्रह्म की सर्वशक्तिमत्ता द्वारा ही होती है। यह उसकी चित् या ईक्षण शक्ति ही है जो उसके आनन्दाश को नानारूपा परिणति प्रदान कराती है। नियन्ता एव अन्तर्यामी होने के कारण जगत् का ब्रह्म ही आधार है।^{१०} वह जगत् से अभिन्न होकर भी, उसका निमित्तोपादान कारण होकर भी, उससे विलक्षण है। अतः

१. वही, २।१।१३।

२. “अशाशिमावाजीवपरमात्मनोभेदाभेदौ दर्शयति—परमात्मनो जीवेश ‘शाज्ञौ द्वावजावीशानीशावि’ त्यादिभेदव्यपदेशात्, ‘तत्त्वमसी’ त्यादि-अभेदव्यपदेशाच्च। अपि च आथर्वणिका ‘ब्रह्मदाशा ब्रह्म सा ब्रह्मकितवा’ इति ब्रह्मणो हि कितवादि-वमभिधीयते।” वही, २।३।४०।

३. वेदान्त-दर्शन द्वैताद्वैत सिद्धान्त पृ० १४६, १।१।२० की टीका।

४. चारवत् कार्याकारेण ब्रह्म परिणमते रवकीयासावाग्यशक्तिमत्त्वात्”, नि० भा० २।१।२३।

५. कामात् सकल्पदेव ‘सोकामयत्’ बहुग्यामित्यादि श्रुते।” वही, १।१।१६।

६. “यथा च पूर्वं सवेष्टित पश्चात् प्रनारित पटस्तद्वत् विश्वम्।” वही, २।१।१८।

७. “मूर्तामूर्तादिक विश्व ब्रह्मणि स्वकारणे भिन्नाभिन्नसम्बन्धेन यथातुर्मर्त भेदाभेदव्यपदेशादहिकुण्डलवत्।” वही, ३।२।२६।

८. “कार्यस्य कारणान य वमरित, न अत्यन्तभिन्नत्वम्”। वही २।१।१४।

९. “ब्रह्म वा इदमग्र अतीत इति सामानाधिकरण्यानिर्देशेनावकालीनरय कार्यस्य कारणे सत्त्वात् तदनन्य-त्वम्।” वही, २।१।१६।

“चौरवत् कार्याकारेण ब्रह्म परिणमते।” वही, २।१।२३

१०. वही, १।१।३२ “प्राशाद्यचेतनान्तर्यामिवेन ”

अशाशिवभाव के रूप में दोनों में भेदाभेद ही प्रतिपादित किया गया है।^१

रस का स्वरूप

निम्बार्क के अनुसार भी 'रस' या आनन्द ब्रह्म का पर्याय ही है, जिसका प्रतिपादन 'रसो वै स' श्रुति द्वारा किया गया है। अपने भाष्य के प्रथम अध्याय के १३वें सूत्र में लेकर २०वें सूत्र तक उन्होंने ब्रह्म की आनन्दमयता का ही प्रतिपादन किया है। उनकी स्पष्ट मान्यता है कि आनन्दमयता का सम्बन्ध ब्रह्म से ही है, जीव से नहीं

“आनन्दमय परमात्मा, न तु जीव, कुतः परमात्मविषयकानन्दपदाभ्यासात्।”

भा० १।१।१३।

“रस ह्यवाय लब्ध्वाऽऽनन्दी भवति इति वाक्येन लब्धूलब्धव्ययोर्भेदव्यपदेशाच्च जीवोऽनानन्दमयः।” भा० १।१।१८।

सामान्यतः 'आनन्द' एक गुणवाचक शब्द है, अतः आनन्द गुण है, ब्रह्म गुणी है, ऐसा कहना चाहिए। तथापि, आनन्द ब्रह्म का नित्य एव स्वरूप-निरूपक धर्म है, अतः गुण-गुणी में ऐक्य या अभेद मानकर ब्रह्म को ही 'रस' या 'आनन्द' कहा जा सकता है।^२ फिर भी आनन्द शब्द श्रुतियों में गुण और गुणी दोनों के लिए मिल जाता है। 'आनन्दो ब्रह्म' 'आनन्दाद्ध्येव खल्विमानि भूतानि जातानि' इत्यादि में आनन्द शब्द गुणी ब्रह्म का वाचक है तो 'आनन्द ब्रह्मणो विद्वान् न विभेति कदाचन' इत्यादि में गुण-वाचक।

ब्रह्म में आनन्द की अनन्तता कही गई है। उसे आनन्दमय कहा गया है। यहाँ मयत् प्रत्यय विकारार्थक न होकर प्राचुर्य अर्थ में है, और यह प्राचुर्य अनन्तता और भूमता की कोटि का है, इसीलिए ब्रह्म को 'सत्य ज्ञानम् अनन्तम्' कहा गया है। यह अनन्तता आनन्द की ही अनन्तता है।^३

ब्रह्म को सत्, चित्, आनन्द कहा जाता है। इन तीन शब्दों में सत् उसकी नित्य सत्ता का वाचक है, चित् ज्ञान का। यह चित् ब्रह्म की ज्ञान, भोग या ईक्षण की शक्ति है, जिसके द्वारा वह स्वरूपात्मक आनन्द का अनुभव करता है। इस प्रकार यद्यपि चित् और आनन्द दोनों ब्रह्म के स्वरूपभूत ही हैं, तथापि यह कहा जा सकता है कि ब्रह्म के आनन्दानुभव में उसका आनन्द उसके चित् का विषय बनता है। चित् की भोगकर्तृता और आनन्द की भोग्यता बनती है।^४

चित् तत्त्व की चर्चा हम निम्बार्क दर्शन में दो रूपों में पाते हैं। एक तो ब्रह्म के साथ विभु एव पूर्ण चित् के रूप में, दूसरे जीवों के साथ अल्पज्ञता या अणुचित् के रूप में। और, इन दोनों स्थितियों में ही चित् के सम्बन्ध में दो-दो रूपों से विचार किया जा सकता है।

१ “जगदभित्तवनिमित्तोपाठ नवजगद्विलयात्परिणतशक्तिमत्त्वविषयकश्रुतिकदवात्”। वही, २।१।२६।
“यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते” “य पृथिव्या तिष्ठन्” इत्यादिभेदव्यपदेश, “सर्वं खल्विदं ब्रह्म” इत्यादि अभेदव्यपदेश। वेदान्तदर्शन टीका, पृ० ४३१।

२ “मर्धत्र गुणिना भेदानन्द दयो गुणा प विषयसुपसहृत्त्या” भाग ३।३।११।

“अनददादयस्तु गुणा गुणिन सर्वत्रैवयादुपसहियन्ते।” भा० ३।३।१२।

३ सत्य ज्ञानमनन्त ब्रह्मोति मन्त्रप्रोक्त मान्त्रवर्णिक तदेव नन्दशब्देन गीयते।” वही, १।१।१६।

४ “उसके ईक्षण के विषयस्थानीय स्वीय स्वरूपगत आनन्दाश में भी अनन्तरूप से दृष्ट होने की योग्यता नित्य वर्तमान है।” वेदान्तदर्शन द्व ताद्वैत-सिद्धान्त उपसंहार, पृ० ६८२।

ब्रह्म के सम्बन्ध में अक्षर और ईश्वर के रूप में, तथा जीवों के सम्बन्ध में मुक्त तथा बद्ध जीवों के सन्दर्भ में।

‘चित्’ की इन स्थितियों को इस रूप में रखा जा सकता है

ब्रह्म— अक्षर चिन्मात्र, निर्विशेषचित्।

ईश्वर सर्वज्ञतामय, पूर्ण विभु चित्।

जीव— मुक्त ईश्वर-साक्षात्कार से ब्रह्म-साधर्म्य प्राप्त होने से सर्वज्ञतामय, पूर्ण, किन्तु अणु जीव की विभु चित्।

बद्ध दशा-भेद से विभिन्न मात्राओं में सकुचित, अपूर्ण एव विस्मृत-प्राय चित्।

जब आनन्दरूप भोग्य पक्ष के भोग करने वाली चित् शक्ति की उपर्युक्त चार स्थितियाँ हम बना सकते हैं तो यह कहने की आवश्यकता नहीं कि इनके अनुसार भोग्य या अनुभूत आनन्द तत्त्व भी चार रूपों में रखा जा सकता है

१ अक्षर ब्रह्म का आनन्दानुभव।

२ ईश्वर का आनन्दानुभव।

३ मुक्त जीवों का आनन्दानुभव।

४ बद्ध जीवों का आनन्दानुभव।

स्वयं आनन्द तत्त्व को अव्यक्त तथा व्यक्त दो रूपों में रखा जा सकता है। यह नाना-रूपी जगत् आनन्द तत्त्व का ही व्यक्त रूप है, यह श्रुतियों में अनेक प्रकार से कहा गया है

“आनन्दो ब्रह्मंति व्यजानात्। आनन्दाद्ध्येव खल्विमानि भूतानि जायन्ते, आनन्देन जातानि जीवन्ति, आनन्द प्रत्यभिसविशन्ति।”^१

आनन्द की अव्यक्तावस्था अक्षर ब्रह्म की मात्र स्वरूपात्मक अवस्थिति है, जिसमें वह निर्विशेष चिदानन्दमय होता है।

उपर्युक्त चार प्रकार के आनन्दानुभवों में से अक्षर ब्रह्म के आनन्दानुभव का सम्बन्ध आनन्द-तत्त्व की अव्यक्तावस्था से मान लेने पर शेष तीन प्रकार के आनन्दानुभवों का सम्बन्ध आनन्द की व्यक्तावस्था से ही रह जाता है। ईश्वर का आनन्दानुभव उसकी अपनी सर्वज्ञतामयी पूर्णा विभु चित् शक्ति के द्वारा नानारूपों में अभिव्यक्त आनन्दात्मक विश्व का समग्रतामय अनुभव है। यह ब्रह्म का अपने ही पूर्ण एव व्यक्त स्वरूप का पूर्णानुभव है। यह उसकी क्रीडा या लीला है, जिसे वह इसी आनन्दानुभव के लिए नित्य किया करता है। इसे ब्रह्म का लीला-रस कहकर निम्बार्क ने निर्देशित किया है।^१

हमारे विवेचन का सम्बन्ध जीवों के आनन्दानुभव से रहता है। बद्ध जीवों की चित् शक्ति विस्मृत या तिरोहित रहती है, और देह-धर्मों के स्रष्टा उमका अभिनिवेश रहता है। फल यह होता है कि चित् के आलोक से परिच्युत उनके लिए आनन्द का व्यक्त रूप जगत जडात्मक ही होता है। वे जगत् के पदार्थों के अनुभव में आनन्द का अनुभव तो करते हैं किन्तु यह आनन्द चिदात्मक नहीं, जडात्मक ही होता है। मुक्त जीवों का अनुभव विशुद्ध एव पूर्ण चित् शक्ति के उदय हो जाने के कारण ईश्वर के अनुभव के समान ही चिदात्मक होता है।^२

१. भाष्य, ४।४।१४।

२. वे० द० द्वािताइत-सि०, पृ० ९-१६, ६६७, ६८५।

इस प्रकार उपर्युक्त चार प्रकार के आनन्दानुभवों में अक्षर ब्रह्म का आनन्दानुभव तो केवल निर्विशेष चिदानन्द मात्र होता है, वह आनन्द का अव्यक्त स्वानुभव है। बद्ध जीवों का आनन्दानुभव लौकिक, प्राकृत एव चित् के विलोप के कारण जडात्मक होता है। वास्तविक व्यक्त आनन्दानुभव तो ईश्वर और उसके सधर्मा मुक्त जीवों का ही कहा जा सकता है। इसे ही निम्बार्क ने 'भगवल्लीला-रस' नाम दिया है। वस्तुतः, निम्बार्क का यही रस है।

इस 'भगवल्लीलारस' के अनुभवकर्ता ईश्वर और मुक्त जीव दोनों ही होते हैं। किन्तु एक अन्तर है। ईश्वर स्वभावतः परिशुद्ध अपने इस लीलारस का नित्यानुभव करता है, किन्तु मुक्त जीव उसकी कृपा और प्रेरणा से ही इस अनुभव तक पहुँच पाते हैं।

निम्बार्क के इस 'रस-तत्त्व' के विवेचन से हम निम्न निष्कर्षों पर पहुँचते हैं

१ 'रस' परमात्म तत्त्व का पर्याय है। ब्रह्म ही रस है।

२ 'रस' या आनन्द ब्रह्म का स्वरूपात्मक धर्म होते हुए भी भोग-योग्य है। उसका भोग या आस्वादन चित् या ज्ञान के द्वारा होता है। चित् ब्रह्म की ज्ञानात्मिका या अनुभवात्मिका शक्ति है।

३ अक्षरात्मक स्थिति का आनन्दानुभव चिदानन्द मात्र होता है, बद्ध जीवों का जडात्मक। वस्तुतः आस्वाद्य भगवान् का लीलारस है।

४ 'भगवल्लीलारस' जीव और जगत् के व्यक्त नानारूपों के साथ भेदाभेद सम्बन्ध से अवस्थित ब्रह्म का अनुभव है।

५ इस अनुभव के कर्ता ईश्वर और मुक्त जीव दोनों हैं। ईश्वर का रसानुभव अपने व्यक्त स्वरूप का स्वानुभव है। जीव का रसानुभव लीलामय भगवान् के पूर्ण स्वरूप का आनन्दात्मक अनुभव है।

रसानुभूति

यह कहने की आवश्यकता नहीं कि हमारी विवेच्य रसानुभूति का सम्बन्ध जीव की रसानुभूति से ही है। बद्ध जीव किस प्रकार उपर्युक्त दर्शन-प्रतिपाद्य रस का अनुभव करता है, और इस अनुभव का क्या स्वरूप होता है, यही इस विवेचन का लक्ष्य है।

मुक्त जीव की उपर्युक्त आनन्दानुभूति के सन्दर्भ में निम्बार्क ने निम्न बातों की चर्चा की है

१ क्लृष्णात्मक आवरण का क्षय—बद्ध जीव देह धर्मों में अभिनिविष्ट रहता है, अच्छे-बुरे कर्मों के अनुसार पुण्य-पाप-मय सुख-दुःखों का भोग करता है। अविद्या से आवृत वह अपने विशुद्ध चित् रूप को विस्मृत किये रहता है।

रसानुभूति का अधिकारी मुक्त जीव इस स्थिति से छूटकर दोष-मुक्त और 'अपहृतपाप्मा' हो जाता है।^१

२ विशुद्ध सत्त्व का आविर्भाव—मुक्त जीव में ब्रह्म ज्ञान का उदय होता है। ज्ञान के प्रसाद से उसमें विशुद्ध सत्त्व का उदय होता है। वह प्राकृत चित्त की भूमिका से छूट

१ "अपहृतपाप्मावादिब्राह्मणेण गुणेन युक्त प्रत्यागत्माऽऽविर्भवतीति जैमिनिर्मन्यते।" भा० ४।४।५।

"अपहृतपाप्मावादिमद्विज्ञानस्वरूपाविर्भावादविरोध भगवान् बादरायणो मन्यते।" वही, ४।४।७।

जाता है। भगवान् के साक्षात्कारात्मक आविर्भाव के लिए विशुद्ध सत्त्व का मच्च-फलक अनिवार्य है।^१

३ अनुरागात्मक ध्यान—रति—भगवत्प्राप्ति के साधनों में भक्तों की दृष्टि में भक्तियोग सर्वश्रेष्ठ है। भक्ति अनुरागरूपा है, साथ ही निम्बार्क की भक्ति में ध्यान भी है। इस ध्यान में ही अनुराग के कारण वह परम तत्त्व, जो स्वभावतः अव्यक्त है, व्यक्त रूप में आविर्भूत होता है।

“भक्तियोगे ध्याने तु व्यज्यते—“ब्रह्मज्ञानप्रसादेन विशुद्धसत्त्वस्ततस्तु त पश्यति निष्कल ध्यायमान”, “भक्त्या त्वनन्यया शक्य अहमेवविध अर्जुन, ज्ञातु द्रष्टु च तत्त्वेन प्रवेष्टु च परतप” इत्यादि श्रुतिस्मृतिभ्याम्।”^२

४ विज्ञानस्वरूपता या चिद्रूपता का उदय—जीव का स्वरूप शुद्ध चिन्मात्र है। बुद्ध जीव की चित् सकृच्चित रहती है। चिद्रूप ब्रह्म के सामीप्य लाभ से उसका यह विज्ञानमय चित्स्वरूप उदित हो जाता है।

“ब्रह्माणि चिद्रूपे उपसन्न प्रत्यगात्मा चिन्मात्रेण रूपेणाविर्भवति”^३

“विज्ञानमात्रस्वरूपत्वप्रतिपादने सत्यपि अपहनपाप्मत्वादिमद्विज्ञानस्वरूपाविर्भावाद-विरोध भगवान् बादरायणो मन्यते।”^४

यह चिद्रूपता का उदय जीव के स्वाभाविक रूप का उदय है।^५ इस रूप में जीव स्वरूपतः अणु होते हुए भी अपने विभु ज्ञान को पा लेता है। विज्ञान-प्राप्ति के फलस्वरूप वह दो बातें ठीक रूप में जान लेता है—अपनी वास्तविक स्थिति, और परमात्मा का स्वरूप। वह चिन्मात्र, अणु-चित्, अशी ब्रह्म का अंश है, जिससे उसका सम्बन्ध भेदाभेद का है। यह उसकी अपनी स्थिति का सच्चा ज्ञान है। ईश्वर नाना-रूपी जगत् और असंख्य जीवों का अंश, उनका नियन्ता तथा उनसे विलक्षण परम तत्त्व है, जिसके आनन्दाश की चिदात्मक अभिव्यक्ति जगत् है, जगत् ब्रह्म चिदात्मक व्यक्त आनन्द है। इस प्रकार अपनी भेदाभेदात्मक वाली अशात्मक स्थिति के ज्ञान के साथ अशी के लीलामय पूर्ण स्वरूप का ज्ञान उसकी चिद्रूपता के विज्ञान की छाया में उदित होता है।

५. सकल्प-शक्ति का विकास—मुक्त जीव में सत्यसकल्पता का उदय होता है। जगत् की सृष्टि से सम्बन्धित बानों को छोड़कर उसमें ईश्वर-सान्निध्य से ईश्वर-साधर्म्य आ जाता है, ऐसी निम्बार्क की मान्यता है।^६ वह एक सीमा तक सत्यकाम और सत्यसकल्प हो जाता है। जहाँ, जिस लोक में, जिस विषय के आस्वादन के लिए चाहता है, तदनु रूप अपने शरीरादि का निर्माण कर सकता है, वहाँ जा सकता है, आदि। यह उपलब्धि उसे ईश्वर-रेच्छा से भी हो जाती है, स्वेच्छा से भी, जिसमें मूलतः ईश्वर ही नियामक होता है। यह सब वासना-तृप्ति के लिए नहीं होता, भगवल्लीलारस के आस्वादन के लिए होता है।^७

१ नि० भा०, ३।२।२४।

२ वही, ३।२।२४।

३ वही, ४।४।६।

४. वही, ४।४।७।

५ वही, ४।४।१।

६. वही, ४।४।८ तथा ४।४।१७।

७ वही, ४।४।१४।

६ व्यक्त ब्रह्म का साक्षात्कारात्मक अनुभव—ऊपर सख्या १ से ५ तक की बाने अनुभविता से सम्बद्ध है, अतः उन्हें विषयि-पक्षीय समझना चाहिए। प्रस्तुत बात का सम्बन्ध विषय-पक्ष से है।

अभी हम कह चुके हैं कि निम्बार्क यह मानते हैं कि भक्तियोग के ध्यान में स्वरूपत अव्यक्त भी परम तत्त्व अभिव्यक्त होता है। काव्यशास्त्रीय शब्दों में यह विषयी के विशुद्ध सत्त्वात्मक चित्त में आलम्बन-रूप परमात्मा की प्रत्युपस्थिति है।

७ आनन्द का आविर्भाव—भेदाभेद में ही समाविष्ट अभेद-परक दृष्टिकोण के आधार पर यह कहा जा सकता है कि जीव में आनन्दमय ब्रह्म अन्तर्यामी रूप से परिव्याप्त है, जीव भी आनन्दमय है। किन्तु यह बात निम्बार्क की मान्यता से कुछ दूर पडती है। स्वरूपत जीव उनके अनुसार चिद्रूप तो है, पर आनन्दमय नहीं। अतः जीव की आनन्दानुभूति में आनन्द तत्त्व का मूल सम्बन्ध विषयी से नहीं, विषय से है। वह स्वयं आनन्द नहीं, रसरूप ब्रह्म को पाकर उसके योग से आनन्दी होता है। “रस ह्येवाय लब्ध्वाऽऽनन्दीभवति।” यह जीव द्वारा ब्रह्म-साधर्म्य प्राप्त करने के कारण होता है। आनन्दमय परमात्मा, आनन्द जिसका स्वरूप, गुण, या शक्ति कुछ कहिए, परम भक्त जीव के विशुद्ध अन्तःकरण में उदित होता है, और वह उस परम तत्त्व के स्वरूपात्मक अनन्त भूमा आनन्द की अनुभूति करता है। इस प्रकार निम्बार्क की यह रसानुभूति एक विशुद्ध विषयी के द्वारा आनन्दमय धर्मी के साथ तादात्म्य-मूलक परम सौख्यमयी अनुभूति है।

इस अनुभूति में काव्याचार्यों की रसानुभूति से निम्न साम्य देखे जा सकते हैं—

निम्बार्क के दार्शनिक रस की अनुभूति

१ कलुषात्मक आवरण का क्षय

२ विशुद्ध सत्त्व का आविर्भाव

३ अनुरागात्मक ध्यान

४ चिद्रूपता का उदय

५ सकल्प-शक्ति का विकास

६ ब्रह्म का साक्षात्कार

७ आनन्द का आविर्भाव

आचार्यों के काव्य रस की अनुभूति

लौकिक मोह-सकटता का निवारण

चित्त में सत्त्व का उद्रेक

रति स्थायी भाव और वर्ण विषय साधना

प्रमातृ-चेतना की मुक्त-हृदयता, शुद्ध सत्ता कल्पना या प्रतिभा

आलम्बन की भावना

यह मान्यता विभिन्न दार्शनिक चेतनाओं से सम्बन्ध रखती है। शैव या वेदान्त से प्रभावित आचार्यों के अनुरूप तो आनन्द का विषयि-पक्ष से सीधा सम्बन्ध होता है, द्वैतवादियों के अनुसार विषय-पक्ष से सीधा। निम्बार्क-मत में भी इसका लगाव विषय-पक्ष से ही है। पर हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि वे द्वैतवादी नहीं, द्वैताद्वैतवादी हैं, और इसी आधार पर उनके इस आनन्द तत्त्व का सम्बन्ध भी विषय और विषयी दोनों से अलग-अलग दृष्टियों से जोड़ना होगा।

वल्लभ-दर्शन एव रस

शुद्धाद्वैतवाद

महाप्रभु वल्लभाचार्य का दार्शनिक सिद्धान्त 'शुद्धाद्वैतवाद' के नाम से प्रचलित है। स्वयं वल्लभ ने इसे अनेक स्थलों पर 'ब्रह्मवाद' भी कहा है।^१ जगत्, जीव, ब्रह्म—तीनों को, एक नयी दृष्टि से पारमार्थिक सत्य मानकर, वे ब्रह्म ही मानते हैं। शंकर के द्वारा मानी हुई, ब्रह्म को भी बलात् परिच्छिन्न कर देने वाली, अनिर्वचनीया माया के लिए वल्लभ के यहाँ कोई स्थान नहीं है। वह यहाँ उस अनन्तशक्ति की लीला-शक्ति के रूप में स्वीकार की गयी है, जो वस्तुतः ब्रह्म का ही स्वरूप है। इस प्रकार व्यापक दृष्टि से एकमात्र ब्रह्म की ही, माया-शाबल्य से परे, शुद्ध ब्रह्म^२ की ही सत्ता स्वीकार करने के कारण वल्लभ-दर्शन शुद्धाद्वैतवादी और ब्रह्मवादी है।

वस्तुतः वल्लभ-दर्शन सर्वात्मवाद की प्रतिष्ठा करता है।^३ इसके सम्बन्ध में वल्लभ की आविर्भाव-तिरोभाव की मान्यता उल्लेखनीय है। समस्त सृष्टि, जिसमें हम जीव और जगत् दोनों को ही सम्मिलित कर सकते हैं, लीला-रसिक ब्रह्म से उसकी इच्छा के द्वारा आविर्भूत होती है, उसी में लय होती है। इस सृष्टि के आविर्भाव में ब्रह्म के सत्, चित्, आनन्द तीन धर्मों में से जब आनन्द का तिरोभाव हो जाता है, तब अग्नि से असंख्य स्फुल्लिगो के समान असंख्य जीव आविर्भूत हो जाते हैं, और इसी प्रकार आनन्द और चित् दो धर्मों के तिरोहित हो जाने पर केवल सत् से विभिन्न नाम-रूपात्मक जगत् का आविर्भाव होता है। अतः तत्त्वतः जीव ब्रह्म ही है, वह ब्रह्म जिसका आनन्दशक्ति तिरोहित है। जगत् भी ब्रह्म ही है, वह ब्रह्म, जिसके आनन्द और चैतन्य दो अंश तिरोहित हैं। फलतः ब्रह्म से अतिरिक्त किसी अन्य तत्त्व की सत्ता का प्रश्न ही नहीं उठता।^४

न आविर्भाव का अर्थ उत्पत्ति है, और न तिरोभाव का नाश। ये अभिव्यक्ति या अनभिव्यक्ति की अवस्थाएँ हैं। अभिव्यक्ति सत् पदार्थ की ही होती है, असत् की नहीं। अतः ब्रह्म के अशरूप जगत् और जीव की भी पारमार्थिक सत्ता है, अज्ञानमूलक आभासात्मक नहीं।

सृष्टि के आविर्भाव-तिरोभाव के मूल में, जैसा कि हम अभी सकेत कर चुके हैं, भगवान् की लीलात्मिका इच्छा ही है। वह सच्चिदानन्दस्वरूप नित्य रमणशील है। कभी अपने मूल अनभिव्यक्त स्वरूप में रमण करता है, कभी प्रपञ्च रूप में अभिव्यक्त होकर

१ अ० भा० १।२।५।१७, १।४।१।१, २।२।२।२, २।३।१।१, ३।२।१।६, ३।२।३।१०, त० दी० नि० सर्व० पृ० १५०, अ० भा० २।३।१।२।०५ में इसे ब्रह्मसिद्धान्त भी कहा है।

२. "सर्वस्य शुद्धब्रह्मत्व दर्शितम्।" अ० भा०, १।१।४।६।

३ "आमेव तदिदं सर्वं ब्रह्मैव तदिदं तथा।

अयमेव ब्रह्मवाद शिष्ट मोहाय कल्पितम्।" त० दी० नि० : सर्व०, पृ० १५०।

"तस्माज्जडजीवरूपत्वात्सर्वात्मक ब्रह्मैवेति महावाक्यार्थ सिद्ध।" अ० भा०, १।१।१०।३०।

"तस्माद्येनिरपि भगवान्, पुरषोपि, सर्वं वार्यं जीवश्च, सर्वं भगवानिति।" अ० भा०, १।४।७।२७।

४ "विस्फुल्लिगा इवानेहि जडजीवा विनिर्गता।" अ० भा०, २।३।१।६।४३।

बही, भाष्यप्रकाश . भा० ड०, पृ० ३।

“कदाचिद्रमते स्वस्मिन्, प्रपचेऽपि क्वचित्सुखम् ।”^१

जब वह आत्मरूप मे रमण करना चाहता है, जगत्प्रपच को अपने मे समेट लेता है, जब प्रपच मे रमण करना चाहता है, इसका अपने मे से ही विस्तार कर लेता है। इस प्रकार पहले का ही भगवान् मे लीन जगत् उसमे से ही उसी की इच्छा से आविर्भूत हो जाता है

“यदा स्वस्मिन् रमते, तदा प्रपचमुपसहरति । यदा प्रपचे रमते, तदा प्रपच विस्तारयति । प्रपचभावो भगवत्येव लीन प्रकटीभवतीत्यर्थः ॥”^२

प्रपच-रमण की इसी इच्छा को ‘एकाकी न रमते, बहु स्या, प्रजायेय’ आदि शब्दों से उपनिषदों मे व्यजित किया गया है।^३ यह इच्छा दो रूपों मे होती है—‘बहु स्याम्’ में अनेक हो जाऊँ, तथा ‘प्रजायेय’ में उत्पन्न करूँ। इस अनेक-भवन की इच्छा से ही सत्-चित्-आनन्दात्मक ब्रह्म सत्, चित्, आनन्द तीन अशो मे बिखर जाता है।^४ ये अश स्वरूपाश होते हुए भी धर्म के रूप मे अलग-अलग हो जाते हैं। वल्लभ के सर्ववाद मे धर्म-धर्मी मे तथा शक्ति-शक्तिमान् मे सर्वथा अभेद है। इन्ही बिखरे अशो के आविर्भाव-तिरोभाव से ‘प्रजायेय’ रूपा इच्छा के फलस्वरूप जीवो और जगत् की उत्पत्ति होती है। आनन्दाश के तिरोधान से जीवो की, चिदानन्द के तिरोधान से जगत् की। प्रत्येक जीव मे भीतर अवस्थित रहकर उसको नियन्त्रित करने वाले अनन्त ईश्वरीय रूप ‘अन्तर्यामियो’ की भी कल्पना वल्लभ ने की है। ये प्रत्येक जीव के साथ अलग-अलग होते हैं, अत असख्य होते हैं। इन अन्तर्यामियो का उद्भव केवल आनन्दाश से होता है। इन सबकी सृष्टि वह्नि से विस्फुल्लिगो के समान होती है, यह कहा जा चुका है।^५

इस प्रकार जैसे दूध की दधि मे परिणति होती है, इसी प्रकार ब्रह्म की सृष्टि मे परिणति होती है, फिर भी वह अविकारी है, ब्रह्म के मूल रूप मे कोई विकार नहीं आता। अत अविकृत परिणाम वाद और आविर्भाव-तिरोभाव की मान्यताओं को अपना कर वल्लभ अपने सर्ववादात्मक शुद्ध अद्वैतवाद की प्रतिष्ठा करते हैं

“एव शुद्धो ब्रह्मवाद सिद्धो भवति मन्मते ।

अन्यस्याणोरपि प्राप्तौ मायापक्षो न कि भवेत् ॥”^६

यहाँ हम वल्लभ-दर्शन के अनुसार ब्रह्म, जीव, जगत् आदि के सम्बन्ध मे कुछ

१ त० दी० नि० शा० प्र०, पृ० ११५।

२ वही, पृ० ११६।

३. “बहु स्या प्रजायेय वीक्षा तस्य ह्यभूत्सती। वही, पृ० ६७।

४ क, सुबोधिनो द्वितीय स्कन्ध, ख, प्रस्थानरत्नाकर पृ० ५४-५, त० दी० नि० शा० प्र० योजना पत्र आवरण भग पृ० ७० के आधार पर। “अत्र तत्तदशास्त्रीवाद्युदगमकथनेन तत. पूर्व सच्चिदानन्दानामपि पृथक्करण सूचितम्” आवरणभग, पृ० ७०।

५ “तदिच्छामात्रतस्तरमाद् ब्रह्मभूताशचेतना ।
सृष्ट्यादौ निर्गता सर्वे निराकारास्तदिच्छया ॥
विस्फुल्लिगा इवाग्नेगनु सदशेन जडा अपि ।

आनन्दाशरवरूपेण सर्वाः तथामिरूपिण्य ॥” त० दी० नि० शा० प्र०, पृ० ६८-६।

६ त० दी० नि० शा० प्र०, पृ० ६२।

विशिष्ट मान्यताओं का उल्लेख कर देना उपयुक्त समझते हैं, जिससे हम बल्लभ की रस-दृष्टि को स्पष्टता से समझ सकें।

ब्रह्म—बल्लभ के अनुसार ब्रह्म एक, अद्वितीय और पर है।^१ वे उसे 'सधर्मक'^२ मानते हैं, जबकि शंकर ने उसे निर्धर्मक और गुणातीत प्रतिपादित किया है। अतः वह जगत्कर्ता है, नियन्ता है, भोक्ता^३ है। किन्तु उसके ये कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदि धर्म लौकिक नहीं, अलौकिक हैं।^४

ब्रह्म की एक बड़ी भारी विशेषता बल्लभ के अनुसार है विरुद्ध-धर्माश्रयत्व और सर्वभवनक्षमत्व।^५ देखा जाता है, श्रुतियाँ कभी उसे अणु कहती हैं तो कभी महत्। कभी सगुण कहती हैं, तो कभी निर्गुण। उसके सम्बन्ध में नाना विरोधी धर्मों का उल्लेख मिलता है। बल्लभ ब्रह्म में विरुद्धधर्माश्रयत्व और सर्वभवनक्षमत्व मानकर उन समस्त श्रुतियों की अनौपचारिक अभिधामूलक व्याख्या करने में समर्थ हुए हैं। बल्लभ की श्रुतिव्याख्याओं की दो उल्लेखनीय विशेषताएँ हैं जो अन्य भाष्यकारों में कम ही पायी जाती हैं। एक तो वे ज्ञानपरक उत्तरमीमासा के साथ कर्मपरक पूर्वमीमासा का भी समझौता^६ करके चले हैं, दूसरे उनका अधिकतम प्रयत्न इस बात पर रहता है कि श्रुतियों की व्याख्या अभिधामूलक की जाय।^७ इन दो बातों के कारण उनके भाष्य और मान्यताओं में सब-कुछ समेट लेने की प्रवृत्ति पायी जाती है, और उन्हें अनेक प्रकार का भेदीकरण स्वीकार करना पडा है।

विरुद्धधर्माश्रय ब्रह्म सगुण भी है, निर्गुण भी। उसकी सगुणता प्राकृत गुणों के कारण नहीं, अलौकिक गुणों के कारण है। उसमें व्यापकत्व, अव्ययत्व, सर्वशक्तिमत्त्व, स्वातन्त्र्य, सर्वज्ञत्व एवं प्राकृतगुण-राहित्य ये छ विशिष्ट गुण या धर्म हैं, इनके अतिरिक्त सत्य, शोच, दया आदि अनन्त औत्पत्तिक गुण हैं जो उसमें नित्य रहते हैं।^८ प्राकृतगुणराहित्य तथा उनके अभिमान से रहित होने के कारण वह निर्गुण है।^९ वह सर्वात्मा, सर्वनियन्ता, मूलकर्ता है।^{१०} वह अनन्तमूर्ति होने के नाते अनेक है, अद्वैत होने के नाते एक है। वह कूटस्थ भी है, चल भी है, आदि।^{११} फिर भी वह सजातीय, विजातीय, स्वगत समस्त भेदों से रहित

१. पुष्टिमार्गीय सिद्धान्त, पृ० १७।

२. अ० भा० १।१।१।२, २।१।२।२।३७।

३. वही, १।१।१।२ "तस्माद्ब्रह्मात्मैव कर्तृत्वम्, एव भोक्तृत्वमपि।"

४. वही, १।१।१।२, पृ० ३२।

५. "सर्वभवनसमर्थत्वाद् विरुद्ध-सर्वधर्माश्रयत्वेन", अ० भा०, १।१।४।४।

६. "चकाराज्जैमिनिस्त्राणि । एवकारेणव्यासम्ब्रह्मविरोधेनैव तदगीकग्यम्।" त० दी० नि० शा०, पृ० ३६।

७. "वेदश्च परमाप्तो क्षरमात्रमप्यन्यथा न वदति।" अ० भा०, १।१।२।२।

"भगवति सर्वे शब्दा स्वभावत एव प्रवर्तन्ते, औपचारिकवहापकामावात्।" अ० भा०, २।३।१।४।३६।

८. त० दी० नि० शा० प्र०, पृ० १११, ११४।

९. "स एव हि जगत्कर्ता तथापि सगुणो नहि। वही, पृ० १२६।

१०. वही, पृ० १३०।

११. वही, पृ० ११६।

है। वह न स्वजातीय जीवो से भिन्न है, न विजातीय जडात्मक प्रपच से, न स्वगत अन्तर्यामियो से।^१ वह जगत् का समवायी तथा निमित्त—उभय-विध कारण है।^२ कारण और कार्य मे अभेद होता है, जैसे स्वर्ण मे और कटककुण्डलादि मे। इसी प्रकार जगद्रूप कार्य ब्रह्म मे और कारणरूप पर ब्रह्म मे अभेद हे।^३ वह आविर्भाव और तिरोभाव के द्वारा नाना रूपो से मोहन-कर्ता है। वह उसी की इच्छा और कृपा से जाना और देखा जा सकता है, अन्यथा अगम्य है।^४ अनन्त जीव उसी के अश है। वह सृष्टि के आदि मे ही अनन्त उच्च-नीच जीवो को उत्पन्न करता हे। बिना उच्चावचता के विलक्षणता एव विचित्रता रचना मे आ ही नहीं सकती, और क्रीडाशील की क्रीडा पूरी नहीं हो सकती। पर ऐसा करने के कारण ब्रह्म पर किसी पक्षपात या निर्वृणता का दोषारोपण नहीं किया जा सकता। यह तो तब होता जब वह किसी अन्य को उच्च-नीच के रूप मे स्थापित करता। वह तो स्वय अपनी इच्छा से, अपनी ही शक्ति से, अपने ही को इन उच्चावच रूपो मे आविर्भूत करता है, तब दोष कैसे ?^५

वल्लभ अक्षर और पर ब्रह्म मे अन्तर करते है। अक्षर ब्रह्म का वह रूप है जिसे ज्ञानी प्राप्त करते है। यह एक प्रकार से वही रूप है जिसकी शक्ति ने निर्गुण ब्रह्म के रूप मे कल्पना की है। पर ब्रह्म पुरुषोत्तम कृष्ण है, जो लीलामय एव आनन्दमय है। पर ब्रह्म का आनन्द भी अक्षर से उत्कृष्ट है।^६

वल्लभ का ब्रह्म साकार है।^७ वह सच्चिदानन्दस्वरूप है। ब्रह्म की साकारता आनन्दरूप होने के कारण है, जिसकी चर्चा हम आगे करेगे।

जीवो के लिए ब्रह्म ही प्राप्तव्य है, किन्तु उस प्राप्ति का साधन भी वही है। उसकी कृपा या अनुग्रह के बिना न तो साधनावलम्बन ही हो सकता है, न वह प्राप्त ही किया जा सकता है। इसी 'अनुग्रह' को 'पोषण' या 'पुष्टि' कहा गया है, और इसी के कारण वल्लभ का सम्प्रदाय 'पुष्टि-सम्प्रदाय' और उनकी श्रेष्ठ भक्ति 'पुष्टि-भक्ति' कहलाती है। इसी पुष्टि

१ त० दी० नि० शा० प्र०, पृ० ११३।

२ वही, पृ० ११५।

३ पुष्टिमागो सिद्धान्त पृ० १०१।

४ "आविर्भावतिरोभावैर्मोहन बहुरूपतः ।
इन्द्रियाणां तु सामर्थ्याददृश्यं, स्वेच्छया तु तत् ।"

"आविर्भावोऽवतारो मत्स्यादिरूपेयप्राकट्यम्, तिरोभावोऽवतारसमाप्ति —ते सर्वे प्रकारा मोहका एव, नटवद् बहुरूपत्वात् । —चक्षुर्न स्वसामर्थ्येन भगवत विषयीकोति, किन्तु भगवदिच्छयैव मा सर्वे पश्यन्ति त्वत्तिरूपया तद् दृश्यम् ।"

त० दी० नि० शा० प्र०, पृ० १२०।

५ "आत्मसृष्टेर्न वैषम्य नैष्ट्यं चापि विद्यते ।" वही, पृ० १२७।

अ० भा० २।१।१०।३, २।१।२।३४।

६. "ब्रह्मानन्दो ह्यनानन्दः ।" त० दी० नि० सर्व० प्र०, पृ० १५३।

"अक्षरब्रह्मणि आनन्दात्मके सत्यपि तस्य परिच्छिन्नत्वात् न परमफलत्वम् ।" अ० भा०, १।१।१।११।

७ "अनन्तमिति अनन्तमूर्तिता च ब्रह्मण प्रतिज्ञाता । तस्मात्साकार तादृशमेव ब्रह्म । ब्रह्मण्य शरीरमिति तु सर्वथा सम्भवम् ।" अ० भा०, १।१।६।११।

के आधार पर वल्लभ ने जीवों का भी वर्गीकरण किया है ।^१

वल्लभ के अनुसार ब्रह्म सर्वशक्ति एव अचिन्त्यशक्ति है । उसकी अनन्त शक्तियाँ हैं, जिनके साथ उसका स्वरूपात्मक अभेद है । इनमें द्वादश प्रमुख हैं^२, जिनमें माया, विद्या और अविद्या भी हैं । माया उनकी सर्वश्रेष्ठ शक्ति है, जिसके द्वारा लीला का विस्तार एव सृष्टि का आविर्भाव-तिरोभाव होता है । अविद्या और विद्या का सम्बन्ध जीव से ही है, पर ब्रह्म से नहीं ।^३ जीव अविद्या से ससार में फँसता है, विद्या से उसे स्वरूप-ज्ञान एव अक्षर-ब्रह्म का ज्ञान होता है । एक प्रकार से इन शक्तियों का भी आविर्भाव होता है । जब ब्रह्म बहु स्यात् की कामना से सिद्धु होता है, तो मायाशक्ति से युक्त हो जाता है । तब यो समझिए, वह शुद्ध व्यापक ब्रह्म माया-वेष्टित हो जाता है ।^४ इसी माया-परिवेष्टन के कारण वह लीलार्थ स्वेच्छा से अपने आनन्द एव चिद् अशो को तिरोहित करके सृष्टि का आविर्भाव करता है । अतः माया उसकी ही इच्छा के वशीभूत है, वेदान्त (शाकर) के समान स्वतन्त्र नहीं ।^५

जीव—जीव ब्रह्म का अश है, अतः ब्रह्म रूप ही है । पर ब्रह्म ही नहीं है । अश अशी-भूत होकर भी अशी ही नहीं हो सकता । उसका आविर्भाव भगवान् की इच्छा से, उनसे ही, उनके आनंदाश के तिरोहित हो जाने पर होता है, अतः उसमें सत्-चित् दो ही अशों का आविर्भाव होता है । वह चेतन है ।^६ जीव अनन्त एव असंख्य है, जो ब्रह्मवर्ति के विस्फुल्लिग है ।

जीव को वल्लभ ने दो विभिन्न दृष्टियों से साकार भी कहा है और निराकार भी । वे जीव को अणु मानते हैं, विभु या व्यापक नहीं । उसे श्रुतियों में 'आराग्र-मात्र' कहा गया है । आराग्र का अर्थ होता है यव के तीकुर का अग्रभाग । इस प्रकार जीव सूक्ष्म-परिच्छेदी होने के कारण साकार है, उसका शरीर में स्थान हृदय है । दूसरी ओर वह निराकार भी है, इन्द्रियग्राह्य भी नहीं है । वल्लभ के अनुसार साकारता आनन्दाश का परिणाम है । जब तक आनन्द आविर्भूत न हो साकारता आ ही नहीं सकती । जीव में आनन्दाश तिरोहित रहता है, अतः वह निराकार होता है । साकार भगवान् का अश होने के नाते साकार होकर भी इस प्रकार जीव निराकार है, क्योंकि लीला के लिए उच्चावचता रखने की दृष्टि से आनन्दाश को तिरोहित करके उनकी आविर्भूति की गयी है ।^७

१ पुष्टिमार्गीय सिद्धान्त, पृ० १-४ ।

२. "अविद्यापि तच्छक्ति, मुख्यासु द्वादशशक्तिषु गणनात् ।" त० दी० नि० शा० प्र०, पृ० ६० ।

३. "माया हि भगवत शक्ति सर्वभवनसामर्थ्यरूपा तत्रैव स्थिता, यथापुरुषस्य कर्मकरणादिसामर्थ्यम् ।"
"पंचपर्वा त्वविद्या हि जीवगा मायया कृता ।" "जीवमेव गच्छति, न त्वशान्तरम् ।" त० दी० नि० .
शा० प्र०, पृ० ६० तथा ६४ ।

४. सर्वधर वश्यमायमानन्दकारमुत्तमम् । वही, का० ६७ ।

५. आकाशवद् व्यापक हि ब्रह्म मायाशवेष्टितम् । वही, का० २५ ।

६. "तद्विच्छामात्रतस्तस्माद् ब्रह्मभूताशचेतना ।

सृष्ट्यादौ निर्गता सर्वे निराकारास्तदेच्छया ।" त० दी० नि० शा० प्र०, पृ० ६८-६ ।

७. अशा साकारा' सूक्ष्मपरिच्छेदा । चो नाश्चित्तप्रधाना । सर्वे असंख्याता । सृष्ट्यादौ प्रथमसृष्टौ । तत साकारा भगवद्रूपा अपि उच्चनीचभावेच्छयानिर्गता इति निराकारा जाता ।" वही, पृ० ६८-६ । "चित् आनन्दस्य । आनन्दाशतिरोभावस्यापि ज्ञापकमाह अतश्च निराकारावित ।" वही, पृ० ७० ।

प्रत्येक जीव उसके भीतर अवस्थित ब्रह्म के ही एक रूप-विशेष 'अन्तर्यामी' से नियमित होता है। ये अन्तर्यामी भी जीवों के समान ही असंख्य होते हैं।^१ माया-निर्मित अविद्या और विद्या शक्तियाँ इसी जीव को स्ववश किये रहती हैं। अविद्या से वह ससार में फँसता है। अविद्या के कारण उसके विषय में पाँच प्रकार के अध्यासों का बल्लभ ने उल्लेख किया है—अन्त करणाध्यास, प्राणाध्यास, इन्द्रियाध्यास देहाध्यास और स्वरूपविस्मरण। विद्या से अविद्या का नाश होता है, किन्तु उसको भगवत्प्राप्ति की सफलता तो भगवदनुग्रह से ही मिलती है। भगवत्कृपा मिलने पर उसमें आनन्दाश का आविर्भाव हो जाता है, और वह मुक्त हो जाता है या भगवान् के साथ सायुज्य प्राप्त कर लेता है।^२

जीव अणु है, चेतन है, व्यापक नहीं, किन्तु उसका चैतन्य गुण व्यापक है। पुष्प एकदेशस्थित होता है, किन्तु उसका गुण गन्ध वातावरण में दूर तक व्यापक होता है। अतः वह व्यापक न होकर भी उसका चैतन्य समस्त शरीरव्यापी होता है। जब भगवत्कृपा से वह भगवत्सायुज्य पा लेता है, तब उसमें 'ब्रह्मभाव' का उदय हो जाने से ब्रह्म की अनेक शक्तियों एव गुणों का उदय हो जाता है। उसमें व्यापकत्व भी आ जाता है। किन्तु उस समय भी वह अणु ही रहता है, परिच्छिन्न ही रहता है।^३

इस प्रकार जीव चेतन, अणु, तिरोहितानन्द, निराकार एव अज्ञान-गम्य है। वह ब्रह्म से अपनी इन सीमाओं के कारण ही भिन्न है, पर अशी की परिधि से स्वरूपतः अश कभी भिन्न नहीं होता।

जीवों की उच्चावचता की प्रथम सृष्टि में ही निर्धारणा कर्मसापेक्षता के साथ, पर वस्तुतः लीलावैचित्र्य के हेतु भगवान् द्वारा ही कर दी जाती है।^४ जीवों के बल्लभ ने विभिन्न दृष्टियों से भेद और वर्गीकरण दिखाये हैं। प्रवाहजीव, मर्यादा जीव, पुष्टि जीव आदि के रूप में उनकी विभिन्न स्थितियों का निरूपण किया गया है। सर्वश्रेष्ठ जीव भगवदनुग्रह प्राप्त पुष्टि-पुष्ट जीव है।

जगत्—जगत् जिसे 'प्रपञ्च' नाम भी दिया गया है, भगवान् के सदश का आविर्भाव है। इसमें चित् और आनन्द अशों का तिरोभाव रहता है। फिर भी उसमें चित् और आनन्द अश अनुस्यूत हैं, यह हम अनुभव से भी जानते हैं। जगत् की सत्ता का अनुभव तो हम प्रत्यक्ष करते हैं। वह प्रकाशित हो रहा है, और हमें प्रिय लगता है। यह 'प्रकाशन' या 'भान' उसमें अनुस्यूत चित् अश के कारण है, 'प्रियत्व' आनन्दाश के कारण।^५

जगत् का उपादान और निमित्त ब्रह्म ही है। वह नाना नामरूपात्मक है। वह भी ब्रह्म का स्फूर्तिलगात्मक अश ही है, जिसका मूल सत्ता से तात्त्विक अभेद है।

१. त० दी० नि० शा० प्र०, पृ० ७०।

२. वही पृ० ६९ से ७६ तक के आधार पर।

३. "जीवस्त्वाराम्यमात्रो हि गन्धवद् व्यतिरेकवान्।

आनन्दाशाभिन्व्यक्तौ तु तत्र ब्रह्माण्डकोटय।

प्रतीयेरन्, परिच्छेदो व्यापकव च तस्य तत् ॥" त० दी० नि० शा० प्र०, पृ० ६२-४।

४. अ० भा० १।१।३।३, २।१।२।३।४।

५. "तद् ब्रह्मैव समवायिकारणम्, कुत ? समन्वयात् सम्यगनुवृत्तत्वात्। अस्ति-भाति-प्रियत्वेन सच्चिदानन्दरूपेशान्वयात् ॥" अ० भा०, १।१।३।३।

जगत् में ब्रह्म के सदृश का आविर्भाव होता है, अन्यो का तिरोभाव । फिर भी जगत् की रचनात्मक परिणति आनदाश से ही होती है । तैत्तिरीयोपनिषद् में कहा गया है—“को ह्येवान्यात्क प्राण्यात्, यदेष आकाश आनन्दो न स्यात् ।” अन्यत्र भी कहा गया है, “आनन्दा-द्ध्येमानि भूतानि जातानि ।” इन वचनों में ‘आनन्द’ को प्रपञ्च का कारण बताया गया है ।^१ जगत् में साकारता इसी आनन्द अश से आयी है । कारण, साकारता देने वाला तत्त्व आनन्द ही है,^२ केवल सत्त्व नहीं । पर आनन्द जगत् में प्रकट एव आविर्भूत नहीं है, अनुस्यूत एव समन्वित है इसी कारण जगत् ‘आनन्दमय’ नहीं है ।^३

जगत्प्रपञ्च प्रवाह से नित्य है । प्रलय में वह ईश्वरेच्छा से ब्रह्म में विलीन हो जाता है, सृष्टि में आविर्भूत । यह सब भगवान् की माया शक्ति से होता है । साध्य इसकी उत्पत्ति सत्कार्यवाद को अपनाकर प्रकृति में मानता है, वैशेषिक परमाणुओं से, शकर इसे ब्रह्म-विवर्त कहते हैं, आदि-आदि । वल्लभ इसे अविद्युतपरिणामवाद के अनुसार ब्रह्म का ही परिणाम मानते हैं ।^४

वल्लभ जगत् और ससार में अन्तर करके चलते हैं । जगत् भगवान् की माया की सृष्टि है, ससार जीव की अविद्या की । अतः जगत् नित्य है, ससार अनित्य । ससार का स्वरूप अहंता-ममनात्मक है । ससार की वास्तविक सत्ता नहीं, वह जीव द्वारा कल्पित है

“तस्माद्धेतोरस्य भगवतः शक्त्या अविद्यया जीवससार उच्यते, न तु जायते, अभिमत्या-त्मकत्वात्, असत्त्वेनास्य गणनात् । अज्ञान, श्रम आदित्यादिशब्दा अहममेतिरूपे ससारे एव प्रवर्तन्ते, न तु प्रपञ्च इत्यर्थं, तस्य ब्रह्मात्मकत्वात् ।”^५

जिस प्रकार वल्लभ का अक्षर ब्रह्म शकर का ब्रह्म है, उसी प्रकार शकर का जगत् भी वल्लभ का ससार है, और शकर की माया वल्लभ की अविद्या । जीव की मुक्तावस्था में ससार का लय हो जाता है, प्रपञ्च बना रहता है । प्रपञ्च का लय प्रलयावस्था में ही होता है जब भगवान् आत्मरूपमात्र में रमण करना चाहते हैं, प्रपञ्च रूप में नहीं ।^६ इस प्रकार जीव

१ यजुर्वेदघटकीभूततैत्तिरीयशाखाखार्यब्रह्मभृगुप्रपाठकद्वयेन आनन्दस्य जगत्कारणत्वं आनन्दमयादिवाक्यानां ब्रह्मप्रतिपादकत्वं चोत्पद्यते ।” अ० भा० विवरण, पृ० १११ ।

“सर्वस्यापि विकारभूतरयानन्दरयावमेवानन्दमय कारण यथा ।” अ० भा०, १।१।५।१३ ।

“अतः केशादयोऽपि सर्वे आनन्दमया एव तादृशमेव ब्रह्मस्वरूपमिति मन्तव्यम् । सविवरण अ० भा०, पृ० १६६ ।

२. “आनन्दो ब्रह्मवादे आकारसमर्पकः ।” त० दी० नि० शा० प्र०, पृ० ८५ ।

३ “तर्हि जडो भवत्वानन्दमयः । न । आन्तत्वात् कार्यरूपो भवति, किन्तु कारणरूप सत्त्वमतेनास्येव ।” अ० भा०, १।१।१७ ।

४. “प्रपञ्चो भगवत्कार्यस्तद्रूपो माययाऽभवत् ।

तच्छक्त्या विद्यया त्वस्य जीवससार उच्यते ॥” त० दी० नि० शा० प्र०, का० २३ ।

अथ प्रपञ्चो नापि प्राकृतः, नापि परमाणुजन्यः, नापि विवर्तात्मा, नाप्यहृष्ट्यादिद्वारा जातः, नाप्यसत् सत्त्वारूपः, किन्तु भगवत्कार्य परमाकाशापन्नवस्तुकृतिसाध्यः ।” वही, पृ० ५८-६ ।

५ त० दी० नि० . शा०, पृ० ६०-१ ।

६ “ससारस्य लयो मुक्तौ न प्रपञ्चस्य कर्हिचित् ।

कृष्यात्मा तौ त्वस्य लयः सर्वसुखावहः ॥”

त० दी० नि० शा० प्र०, पृ० ६३ ।

और जगत् विस्फुल्लिग-न्याय से ब्रह्म के ही अश और ब्रह्मभूत ही हे । तथापि ब्रह्म इतना ही नहीं है । इनसे परे है, जिसके सिवा अन्य कुछ नहीं ।^१

आनन्द तत्त्व

वल्लभ ने आनन्द तत्त्व पर दार्शनिक दृष्टि से विचार प्रायः अपने अणु भाष्य आदि दार्शनिक ग्रन्थो मे एव रसात्मक दृष्टि से श्रीमद्भागवत-सुबोधिनी मे किया है । उनके षोडश ग्रन्थो मे भी इतस्तत एतद्विषयक दृष्टिकोण बिखरे मिल जाते है । उनके दर्शन का अन्तिम प्रतिपाद्य आनन्द तत्त्व पर ब्रह्म है, और भावना का अन्तिम लक्ष्य आनन्द तत्त्व रसेश्वर श्रीकृष्ण । और, यह कहने की आवश्यकता नहीं कि उनका परब्रह्म पुरुषोत्तम लीलामय रस-स्वरूप श्रीकृष्ण ही है । यहाँ हम वल्लभ की दृष्टि से इसी आनन्द तत्त्व की दार्शनिक स्थिति समझने का प्रयास करेगे ।

स्वरूपात्मक तत्त्व—मूलत आनन्द परब्रह्म का स्वरूपात्मक तत्त्व है, ब्रह्म सन्धिदानद हे । यह आनन्द अपने मे पूर्ण, चेतन, निरतिशय एव निरवधिक है । स्वयंप्रकाश और ब्रह्म का स्वानुभव हे ।

वल्लभ के अनुसार ब्रह्म की दो स्थितियाँ निर्धारित की जा सकती है—कारणावस्था और कार्यावस्था । प्रथम अवस्था अनभिव्यक्त एव प्रपचोत्तीर्ण कही जा सकती है, दूसरी अभिव्यक्त प्रपच की । ब्रह्म कभी अपने लीन अनभिव्यक्त स्वरूप मे रमण करता है, कभी अभिव्यक्त होकर प्रपच रूप मे ।^२ दोनो ही स्थितियो मे वह अपने स्वरूपात्मक आनन्द मे रमण करता है ।

इस प्रकार ब्रह्म के स्वरूपात्मक आनन्द की दो स्थितियाँ सामने आती ह—एक अनाविर्भूत दूसरी आविर्भूत । अनाविर्भूत अवस्था 'तिरोहितानन्द' की अवस्था नहीं है । पूर्ण चित् ब्रह्म के आनन्द के तिरोहित होने का प्रश्न ही नहीं उठता ।

कश्मीरी शैव दर्शन भी परम सत्ता की लगभग ऐसी ही मान्यता रखता है । वह उसे विश्वोत्तीर्ण एव विश्वमय दो रूपो मे देखता है । किन्तु दोनो दृष्टिकोणो मे एक विशेष अन्तर भी है । प्रत्यभिज्ञा दर्शन का परम विश्वोत्तीर्ण रूप निर्गुण, निर्धर्मक है । वह शकर के ब्रह्म के रूप का है । किन्तु वल्लभ का प्रपचोत्तीर्ण पर रूप भी नित्य लीलामय एव नित्य सधर्मक है ।

तो, वल्लभ के अनुसार परानन्द की दो स्थितियाँ होती है—एक जब ब्रह्म एकाकी रमण करता है, दूसरी तब आविर्भूत होती है, जब वह एकाकी रमण नहीं कर सकता और बहु स्याम्, प्रजापेय की कामना से सबलित होता है । और, यहाँ हमारे सामने आनन्द तत्त्व की अभिव्यक्ति का प्रश्न आता है ।

१ "विस्फुल्लिगाद्भवाग्नेन्तु सदशेन जडा अपि ।" त० दी० नि० 'शा० प्र०, का० २= ।

"यदि ब्रह्म तावन्नामात्र भवेत्तदाय दोष । तत् पुनर्जोवाज्जगतश्चाधिकम् ।"

अ० भा०, २।१।१।२२ ।

२ "कदाचिद्रमते ग्वस्मिन् प्रपचेपि व्वचिसुखम् ।"

"यदा स्वस्मिन् रमते तदा प्रपचमुपसहरति, यदा प्रपचे रमते तदा प्रपच विस्तारयति । प्रपचभावो भगवत्येव लीन प्रकटीभवतीत्यर्थ ।" त० दी० नि० शा० प्र०, पृ० ११५-६ ।

धर्म और शक्ति के रूप में—श्रीमद्भागवत द्वितीय स्कन्ध की सुबोधिनी कहती है कि बहु स्याम् की कामना होने पर आत्म-सिसृक्षु सच्चिदानन्द ब्रह्म सत्, चित्, आनन्द तीन धर्मों या शक्तियों के रूप में बिखर जाता है, पीछे क्रमशः आनन्द और चिदानन्द के तिरोभाव से जीव और जगत् की सृष्टि होती है ।^१

१ “तत्र सदान् दारूपो भगवानेककोटिनिविष्ट चिद्रूपशरपर । तस्य माया द्विधेति पूव निरूपितम् ।

। इय प्रक्रिया सर्वश्रुतिगवयानुगेनेन श्रुतार्थायत्तिसिद्धि तदा सजागति ।” श्रीमद्भागवत-सुबोधिनी द्वितीय स्कन्ध अथाय ८ श्लोक १, पृ० २३४ । देवकीनन्दन प्रेस, बुन्दान्वन मरकरणा, स० १९६० ।

प्रस्तुत मरकरणा का सुबोधिनी का पाठ अत्यन्त अपरिष्कृत है, अतः उससे भ्रान्ति हो सकती है । इसी स्थल के आधाग पर प्रधान-तनाकरकार श्री पुरुषोत्तम जी ने सिद्धात-निरूपण इन शब्दों में किया है, जो अपेक्षाकृत विश्वसनीय हैं

“सा—सृष्टिप्रक्रिया—तु द्वितीयस्कन्धसुबोधिण्या श्रीमदान्चार्यचरणेणैव प्रदर्शिताब्रह्म हि धर्मरूपेण भवत् ज्ञानानन्दकालेन्द्राक्रियामायाप्रकृतिरूपेण पूर्वं भवति । न च सर्वदा तथा भवतीति शकनीय, आपादकस्य कालस्यभावात्, जाते च काले तस्यैव नियामकत्वात् न सर्वदा भविष्यति । कालस्य नियामकत्व तु प्रत्यक्षासिद्धमेव । कालेन सहोत्पन्नाना इन्द्रादिराक्षीना च सदैकरूपत्व भगवान् स्थापयतीति नित्यारता ।

तत्र काल क्रियाशक्तिरूप । । इच्छा त्वधिध्यानरूपा, सैव काम ‘सोऽकामयते’ ति श्रुत्युक्त । तदाकारश्च ‘बहु स्या, प्रजायेये’ ि द्विविध । तत्राद्यो मेदरूप ।

तेन सच्चिदानन्दधर्मा कालातिरिक्तप्रियाज्ञानान्दरूपा स्वयं भिद्यमाना स्वाश्रयमपि भिदति, क्रियावन्त ज्ञानिनमानन्दिन च कुर्वन्तीत्यर्थ । तदा स भगवान् त्रिरूपोपि सर्वतः पाणिपादान्तो भवन् साकारता-मापद्यते । इव भिन्नोपीच्छया स्वस्याभिन्नत्वलोचनरूपयाभिन्न इवाखण्डो भवतीति कायविचारेणावसीयते ।

अतएव च सद्रूपस्य प्रत्येकपर्यवसायित्वम्, एवमेवेतद्योरपि ज्ञेयम् । तयोरान्तरत्वेन शीघ्र तथा बुद्धावनारोहेऽपि समानयोगज्ञेयत्वात्, अस्तिभातिप्रियत्वेन बुद्धावारोहाच्च ।

शक्तिस्तु सदशस्य क्रियारूपा, त्विदशस्य व्यामोहिका माया—त्रिशुणा, सा जगत्कर्तृभूताया मायाया अशभूता; आनन्दरूपस्य जगदुत्पत्तौ कारणभूता,—मूलरूपोपरि सचायकरूपा सा भवति, ततो मूलरूपे निर्गते अक्षराशभूतस्य तत्र प्रवेशस्तदा तस्मिन् तामाकृतिमिय सम्पादयति-इति देशकालवस्तुरूपा सती कदाचिद् भगवदिच्छया कर्त्रयपि भवति, न तु तावता मूलकर्तृत्वम् ।

इतद्विषयरूपाशक्ति सच्चिदानन्दरूपस्य भाव त्वतलादिवाच्य इत्यादिक पूर्वाकारकस्य कामस्य प्रपञ्च ।

द्वितीयस्य तूपकर्षांपकर्षरूप । तेन त्रिषु आनन्द उत्कृष्ट, इतरौ यथोत्तरमपकृष्टौ । तदेतरौ त सेवमानौ जातौ, ततस्तयो धर्मो ज्ञानक्रिये भगवच्छक्तिरूपे जाते, तदा स आनन्दो ज्ञानक्रियाशक्तिमान् जात ।

तदा चिदशस्य शक्तिर्या व्यामोहिका माया, अविधेति यावत्, सा चिदशात् ज्ञानरूपे धर्मे गते न व्यामोहयति । स तु बोधरूपोपि धर्मरूपज्ञानाभावात् तथा व्यामोहस्य आनन्दस्य पृथग्भूतत्वात् त स-ब-धेनानन्दो भविष्यतीति बुद्ध्या तथा सबध्यते । ततो व्याकुल सन् सदानन्दकृतसृष्टौ या सत्रामा आसन्धो दशविध-

आकार-समर्पक—वल्लभ के अनुसार सत् चित् आनन्द तीनों तत्त्वों में केवल आनन्द ही आकार-समर्पक^१ तत्त्व है। अन्य दोनों निराकार हैं, आनन्द साकार। इसी तत्त्व के कारण परम पुरुषोत्तम साकार होते हैं, उन्हें इसी के कारण वल्लभ 'आनन्दमात्रकरपादमुखोदरादि' कहते हैं।^२ चित् और सत् दोनों तत्त्वों की निराकारता का रहस्य यही है कि उनमें आनन्द धर्म तिरोहित रहता है।^३

जगत् का कारण—यो तो सिद्धान्तत ब्रह्म के सत् अश से जगत् का आविर्भाव होता

सदशस्तु क्रियाशक्तैर्गतत्वाद् अव्यक्ततामापद्यते, जडश्च भवति। पश्चात्-मूलक्रियाराभि क्रिया-भिर्गोथायथ शी गीदिरूपेणाभिव्यज्यते। पश्चात्तस्या क्रिया तत्कृतधर्मे वा तिरोभूते तिरोभवति।

एव चिद्रूपोपि ज्ञानशक्त्यशभूतैर्ज्ञानैरभिव्यज्यते तिरोभवति च।

“तदा चिदशरय शक्ति आनन्दे गतत्वात् ज्ञानधर्मरय न व्यामोहयति।” सुबोधिनी

आनन्दरूपरय विभागस्तु सर्गादीना दशाना “अदीनलीलाहमिते” निरलोकरीया स्वरूप-धर्मत्वेन ज्ञेय।

प्रस्थानरनाकर प्रमेयपरिच्छेद, पृ० ५४-५५।

मूल सच्चिदानन्द ब्रह्म सर्जन के लिए धर्मरूप में परिणत होता है, सत् चित् आनन्द स्वरूपात्मक तत्त्व से धर्म या शक्ति के रूप में आ जाते हैं। यह धर्मरूपता बाह्य या दूर की नहीं। जैसे ब्राह्मण का ब्राह्मणत्व उसका भाव होता है, वैसे ही ये धर्म भी ब्रह्म के भावरूप होते हैं। अतः धर्म-धर्मों या शक्ति-शक्तिमान् में अन्तर रहता है। ये तीनों धर्म मूल-रूप में अभिन्न हैं। किन्तु बहु स्यात् की इच्छा तो अभिन्न स्थिति में भिन्नता और बहुत्व लाने की कामना है। फलतः तीनों धर्म बिखर जाते हैं। इनमें सत् क्रियाशक्ति रूप होता है, चित् ज्ञानशक्तिरूप, और आनन्द आनन्दशक्तिरूप। इन्हीं धर्मों से, जो बिखर चुके होते हैं, ब्रह्म भी क्रियावान्, ज्ञानवान् और आनन्दी हो जाता है। इनके बिखरने के कारण वह भी बिखर जाता है, भले ही उसमें मूल अखण्डता बनी रहे।

इन तीनों धर्मों में आनन्द ही उत्कृष्ट होता है। वही लीलामय ब्रह्म को साकारता प्रदान करता है। क्रिया और ज्ञान के आधार सत् और चित् अश उसी की सेवा करते हैं, उसे अपने मूल तत्त्व समर्पित करते हैं। सत् की मूल क्रियावत्ता आनन्द में तिरोहित हो जाता है, चित् की ज्ञानवत्ता। अपनी मूल शक्ति से वचित ये तत्त्व क्रमशः जब जगत् और जीव के रूप में आविर्भूत होते हैं। चिदश से निचली कोटि की ज्ञानशक्ति, जो अविद्या है, रह जाती है। उसी से व्याप्त जीव उदभूत होता है। सत् से भी उसकी अपनी मौलिक क्रियावत्ता निकल जाने पर अज्ञता और अव्यक्तता आ जाती है। पीछे कुछ मूल क्रियाशक्ति के अशों के आविर्भाव से वह जड़ जगत् के नाना रूपों में अवसृष्ट हो जाता है। सच्चे अर्थों में तो ज्ञानशक्ति और क्रियाशक्ति से सम्पन्न वह आनन्द ही रहता है। यही आनन्द जगत् प्रपञ्च और जीव सृष्टि का इस प्रकार मूल एव वास्तविक कारण ठहरता है। यही आनन्दशक्ति ब्रह्म को आकार प्रदान करती है, यही, देशकालवस्तु के रूप में परिणत होती है, यही कर्मा कर्मों का रूप धारण करती है।

१ “आनन्दो ब्रह्मवादे आकारसमर्पकः।” त० दी० नि० शा० प्र०, पृ० ८५।

२ वही, श्लो० ४४।

३ “सच्चिदानन्दरूपेषु पूर्वथोरन्थलीनता।

अतएव निराकारौ पूर्वावनन्दलोपतः।” वही, श्लो० २६।

लोपरितरोभावः। वही, पृ० ७०।

है, किन्तु अनेक स्थलो पर आनन्द को ही जगत् का कारण कहा गया है।^१ हम सुबोधिनी के विगत उद्धरण में सृष्टिविवेचन में देखते हैं कि आनन्द तत्त्व ही सत् और चित् की वास्तविक शक्तियों को अपने में अन्तर्भूत करते हुए प्रपञ्च-सर्जन का अवकाश खोलता है। वस्तुतः जगत् में जो रस है, जो प्रियता है, वह इसी आनन्द तत्त्व की है, नहीं तो उसके शुष्क पदार्थों में प्रियता आती ही कहाँ से? आनन्द स्वरूपतः व्यापक होने के नाते सत् से अभिव्यक्त ममस्त जगत्पदार्थों में निहित रहता है, इसीलिए वे प्रिय लगते हैं।^२

अतः जगत् और जीवों में भी आनन्द का सर्वथा अभाव नहीं समझना चाहिए। और आविर्भाव की बात भी सापेक्ष दृष्टि में कही गयी है। जड़ जगत् में सत् का आविर्भाव और चित् तथा आनन्द का तिरोभाव कहा गया है। यह तारतम्य की दृष्टि में ही कहा गया है। सर्वाधिक आविर्भाव सत् का ही होता है, पर अन्य अशो का भी एक मात्रा तक आविर्भाव रहता है।^३

इस प्रकार जगत् की पर कारणता आनन्दमय की ही सिद्ध होती है।

अविकारी—यद्यपि आनन्द तत्त्व कारण कहा गया है, किन्तु अनेक विकार-रूप आनन्दों का कारण होकर भी वह विकारी नहीं होता। सत् और चित् अश भी नाना विकार-रूपों को स्वयं से आविर्भूत करके विकारी नहीं होते

“सर्वस्यापि विकारभूतस्य आनन्दस्यायमेवानन्दमय कारण, यथा विकृतस्य जगत् कारण, ब्रह्माविकृत सच्चिद्रूपम्, एवमेव आनन्दमयोपि कारणत्वादविकृतोऽन्यथा तद्वाक्य व्यर्थमेव स्यात्।”^४

आनन्दमय केवल ब्रह्म—आनन्दमय केवल ब्रह्म, पर पुरुषोत्तम ही है, जीव और जगत् नहीं। जीव में जो आनन्दानुभव होता है वह परमात्मा का ही होता है। उसे परमात्मा ही आनन्दित करता है। और जगत् में भी जिस आनन्द-सन्निवेश की चर्चा हमने पीछे की है वह भी कारण रूप से आन्तर रहता है, कार्य रूप से बाह्य एव व्यक्त नहीं होता। अतः आनन्दमय केवल परम पुरुषोत्तम होता है।^५

तारतम्य—वल्लभ आनन्द की अनेक तर-तम भूमिकाएँ स्वीकार करते हैं। ये भूमिकाएँ जड़-जगत् में अनभिव्यक्त अन्तर्निविष्ट आनन्द से लेकर परब्रह्म की स्थिति तक फैली

१ “आनन्दरूपस्य जगदुत्पत्तौ कारणभूता” प्रस्थानरत्नाकर, पृ० ५५।

“आनन्दादाशस्यैव कारणत्वेन ब्रह्मत्वप्रतिपादनार्थत्वात्।” अ० भा० सविवरण, पृ० ११४।

“आनन्दादाशस्य जगत्कारणत्वबोधोद्यमोऽनन्दादाशप्रवेशमङ्गलैर्यथ” वही विवरण, पृ० १४।

“प्रपाठकेन जगत्कारणत्वेन परपदार्थे ब्रह्मत्वमुपपादनीयम्।” वही विवरण, पृ० ४।

० “जडे शुष्के रसाभावात्, भगवान् व्यापक आनन्दमयश्च।” सुबोधिनी द्वितीय स्कन्ध अ० ४, श्लो० २३।

“अस्तिभातिप्रियत्वेन सच्चिदानन्दरूपेणावयात्।” अ० भा० सविवरण, पृ० ५६।

३. सद्रूपे घट-रूप-क्रियास्त्रिव तारतम्येनाविर्भावत्, जडेपि भानत्वादिप्रतीतेस्तारतम्येन आविर्भावोऽङ्गीकर्तव्यः, भगवद्विच्छाया नियामकत्वात्।” सविवरण अ० भा०, पृ० ५७।

४. अ० भा०, १।१।५।१३।

५ “तर्हि जडो भवत्वानन्दमय । न । आन्तरत्वान्न कार्यरूपो भवति, किन्तु कारणरूप स स्वमतेनास्त्येव।” अ० भा०, १।१।५।१७।

हुई है। जीव को जो लौकिक आनन्द का इन्द्रियादिक के स्तर पर आनन्दानुभव होता है, वह भी मूलत आनन्दमय ब्रह्म का ही अशाविर्भाव है,^१ और अन्तर्यामी^२ तथा अक्षर ब्रह्म का आनन्द भी वही है। मात्वा का अन्तर है।

अक्षर ब्रह्म आनन्दात्मक होते हुए भी परमकाष्ठापन्न आनन्द नहीं है, परिच्छिन्न आनन्द है।^३ ज्ञानियो को अधिक से अधिक इसी अक्षर ब्रह्म के आनन्द की उपलब्धि हो सकती है। परानन्द को तो पुष्टि-प्राप्त भक्त ही पा सकता है। साकार होने से मनोवाग्विषय—वल्लभ आनन्द को आकारसमर्पक तत्त्व मानते हैं।

इस साकारता का तात्पर्य भगवान् के चतुर्भुजादि आकार से है। जब भक्तों को भगवदनुग्रह से यह परमानन्द आस्वाद्य बनता है तो अपनी साकारता में ही आस्वाद्य बनता है। अतः वल्लभ उमें भक्त के मन और वाणी का विषय मानते हैं—“पूर्णानन्दात्मक पुरुषोत्तमस्वरूप फलरूप प्राप्य उक्तगर्थरीत्या तेन सह सर्वकामाशनमेव मनोवाग्विषयानन्दवेदन तद्वान् भवतीति।”^४

किन्तु भक्त की जिन मन और वाणी का गोचर यह परानन्द तत्त्व स्वीकार किया गया है, वे मन-वाणी लौकिक तथा प्राकृत नहीं हैं, भगवद्विभूतिरूप शुद्ध सत्त्व की अभिव्यक्ति है, यह अभी आगे स्पष्ट होगा।

जीवों के आनन्दभोग में ब्रह्म का आनन्दभोग—परब्रह्म ने रमण के लिए प्रपञ्च-सर्जन की लीला की है, अतः इस प्रपञ्च के अन्तर्गत जो भी लौकिक स्त्री-पुरुषों का सुख-भोग है, यहाँ तक कि विषय-सुख-भोग भी, सब लीलामय ब्रह्म का भोग है। स्त्री-पुरुष तो अवयव हैं, जिनके माध्यम से वह अपनी ही रति के अभिव्यक्त रूप का रसास्वादन करता है। एकाकी दशा में यह आस्वादन उपलब्ध न होने के कारण ही तो उसने व्यक्त भोग की उपलब्धि के लिए अपने को विभक्त और बहु किया है

“तत्र स्वरूपेणैव स्वरूपानुभवे तथा रसो न भवति, स्त्रीपुरुषाद्यवयवेषु तथोपलम्भात्। अतः स्वस्थितरसाविभवेन स्पष्टभोगार्थं भेदरूपमात्मानं विधाय, तस्मिन्स्वस्मिन् प्रविष्टे बहुधा भिन्नं सन् अन्योन्यस्य रसमनुभवति।”^५

आनन्द-भोग की प्रक्रिया

जीव द्वारा उपर्युक्त आनन्द तत्त्व के आस्वादन को वल्लभ ने भोग, साक्षात्कार, अशन आदि शब्दों से विवेचित किया है।^६ उनकी यह स्पष्ट मान्यता है कि पर आनन्द की उपलब्धि

१ “तेन भगवान् जगद्रूपेणाविर्भूय स्वाशर्जावैस्तानि तानि साधनानि कारयित्वा तानि-तानि फलानि ददन् कीटतीति सिद्ध्यति। तत्र फल सुखमेव। तदप्येतस्यैव आनन्दस्य अन्यानि भूतानि मात्रामुपजीवी त-इति श्रुत्या ब्रह्मानन्दस्याशभूतमेव।” अ० भा० विवरण प्र० अ० प्र० पा०, पृ० १५६।

२ “आनन्दाशास्वरूपेण सर्वान्तर्यामिरूपिण।” त० दी० नि० शा० प्र०, पृ० ६६।

३ अक्षरब्रह्मययानन्दात्मके सत्यपि तस्य परिच्छिन्नत्वाच्च परमफलत्वम्।” सविवरण अ० भा०, पृ० ११६ प्र० अ०।

४ “भगवदाकारश्चतुर्भुजादिराकारशब्देनोच्यते।” त० दी० नि० शा० प्र०, पृ० ७०।
उद्धरण—अ० भा० सविवरण प्र० अ०, पृ० १२८-६।

५ सुवोधिनी सप्तमस्कन्ध अथाय चतुर्थं श्लो० २४, पृ० ६७।

६ सविवरण अ० भा० विवरण, पृ० १२६।

केवल पुष्टि-मार्गीय भक्तो को ही होती है, ज्ञानमार्गी भक्त या मर्यादा वाले भक्त आदि नीचे की आनन्दानुभूतियो तक ही रह जाते है। ज्ञानी अक्षर-ब्रह्म के आस्वादन तक ही रह जाता है, किन्तु उसका आनन्द लीलामय परब्रह्म के आनन्द से बहुत निकृष्ट है।^१

पुष्टि-पुष्ट के इस आनन्दभोग की प्रक्रिया मे यह आधारभूत मान्यता अपना कर चला गया है कि इस आनन्द की भक्त को उपलब्धि भगवत्कृपा से, उनकी ही इच्छा से होती है। वल्लभ का सारा ढाचा इसी पर खडा है।^२

आनन्द-भोग की प्रक्रिया एव सिद्धान्त स्पष्ट करने के लिए वल्लभ ने तैत्तिरीयोपनिषद् के भृगु और ब्रह्म दो प्रपाठको का सर्वाधिक सहारा लिया है। वेदान्तसूत्र के आनन्दमया-धिकरण के मूल मे उनके अनुसार ये ही स्थल है। जिन उपनिषद् वचनो को मूलाधार बनाया गया है, वे इस प्रकार हे

“ब्रह्मविदाप्नोति परम् । तदेषाऽभ्युक्ता । सत्य ज्ञानमनन्त ब्रह्म । यो वेद निहित गुहाया परमे व्योमन् । सोऽश्नुते सर्वान् कामान् सह ब्रह्मणा विपश्चितेति ।”

वल्लभ के अनुसार इन उपनिषद्वचनो मे बताया गया है कि पहले साधक ‘ब्रह्मवेत्ता’ बनता है, पीछे ‘पर’ की प्राप्ति करता है। ब्रह्मविद् होना अक्षर ब्रह्म की प्राप्ति है, पर की प्राप्ति लीलामय भगवान् का साक्षात्कार है। पहली तो ज्ञानियो को भी हो जाती है, किन्तु दूसरी के लिए भगवदनुग्रहरूप पुष्टि अनिवार्यत अपेक्षित है। अत पर-प्राप्ति तक की मोटे तौर पर तीन भूमिकाएँ बनती है .

१ साधना से अक्षर ब्रह्म की प्राप्ति ।

२ भगवदनुग्रहरूप पुष्टि की प्राप्ति ।

३ लीलामय भगवत्साक्षात्कार की प्राप्ति ।

‘सत्य ज्ञानमनन्त ब्रह्म’ शब्दो की दो प्रकार की व्याख्याएँ वल्लभ ने प्रस्तुत की है। एक व्याख्या के अनुसार इन तीनों शब्दो से अक्षर ब्रह्म के स्वरूप का ही परिचय दिया गया है, जिसमे अनन्त अपरिच्छिन्न सत् और चित् तो है, अनन्त आनन्द नहीं है। ब्रह्मविद् इसी तक पहुँच जाता है। आगे उस लीलामय साकार ब्रह्म की चर्चा है जो भक्त के हृदयरूप गुहा मे आविर्भूत होता है। दूसरी व्याख्या के अनुसार ‘सत्य ज्ञानमनन्त ब्रह्म’ शब्दो से अक्षर नहीं, परब्रह्म का ही स्वरूप निर्धारित किया गया है, जिसे भगवत्कृपापात्र भक्त सीधे प्राप्त कर लेता है।^३ दोनों व्याख्याएँ देकर भी वल्लभ ने अन्यत्र अनेक स्थलो पर पहली व्याख्या का ही अधिक प्रयोग किया है। टीकाकारो के अनुसार पहली व्याख्या क्रम मुक्ति की प्रक्रिया दिखाने के लिए है, दूसरी सद्योमुक्ति की, पहली ज्ञान के माध्यम से जाने वाले भक्तो के

१ “ज्ञानमार्गीयस्य ब्रह्मज्ञानेनाक्षरब्रह्मप्राप्ति , पुष्टीमार्गीयस्य भक्तस्य तु सोऽश्नुते इत्यनेनोक्ता परप्राप्तिरिति ।” अ० भा०, ४।४।२।११ ।

तथा ४।४।१।१०, ४।४।२।१५, “तेन नायमात्मेति श्रुति परप्राप्तिविषयिणी, इहैवेति श्रुतिस्तु मर्यादामार्गीय-विषयिणीति मन्तव्यम् ।” वही, ४।४।२।११ ।

२ “पुष्टिमार्गोऽनुग्रहैकसाध्य प्रमाणविलक्षणः ।” अ० भा०, ४।४।२।१६ ।

“अत्रेदमाकृतम्—‘नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुधा श्रुतेन यमेवैष दृष्टो तेन लभ्यस्तस्यैव आत्मा विदृष्टो तेनू स्वाम्’ सु० ३।२।३ इति श्रुत्या वरयेतरसाधनाप्राप्यत्वमुच्यते ।” वही . सविबरण, पृ० ११६ अ० १, पा० १ ।

३. सविबरण अ० भा०, पृ० ११८-९ ।

लिए है, दूसरी सीधे अनन्य पुष्टिमांगियों के लिए।^१ इन उपलब्धियों की प्रक्रिया वल्लभ विभिन्न स्थलो पर इस रूप में स्पष्ट करते हैं

भक्त जीव में भक्तिमार्गीय श्रवणादि के द्वारा अज्ञान का नाश होता है, विद्या का प्रकाश होता है, और चित्त शुद्ध होता है। इस शुद्ध चित्त की भूमिका में उसे अक्षर ब्रह्म की उपलब्धि होती है। अक्षर-प्राप्ति में उसकी अविद्या पूर्णतः निवृत्त हो जाती है, और उसका चित्त प्राकृत धर्मों से रहित नितान्त शुद्ध हो जाता है। यह पहली सीढ़ी और आवश्यकता है, जिस भूमिका में पुरुषोत्तम का आविर्भाव उसके हृदय में हो सकता है। इसे वल्लभ ने 'स्वरूपयोग्यता' नाम दिया है, अर्थात् भगवत्स्वरूप के आविर्भाव की योग्यता।^३

“अक्षरब्रह्मज्ञानेनाविद्यानिवृत्त्या प्राकृतधर्मराहित्येन शुद्धत्वसम्पादनेन पुरुषोत्तमप्राप्तौ स्वरूपयोग्यता सम्पाद्यते।”^२

यह भूमिका ब्रह्मवेत्ता की भूमिका है। इसी के लिए कहा गया है—‘ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति।’^३ उसमें ब्रह्म के अनेक धर्म उदित हो जाते हैं। किन्तु यह ब्रह्मज्ञान तो परप्राप्ति में साधन-स्थानीय है, स्वयं साध्य नहीं। इस भूमिका का आनन्द परिच्छिन्न होता है, इसकी लघुता का तो तब पता चलता है जब परानन्द की प्राप्ति हो जाती है। इसी कारण ‘गणितानन्द’ कहा गया है।^३

यह स्वरूप-योग्यता इस बात की गारंटी नहीं कि भक्त को पर-प्राप्ति ही जायेगी। वह तो उसी को होती है जिस पर वह कृपा करता है। अतः उसके द्वारा वरण या अनुग्रह सहकारी योग्यता के रूप में अनिवार्यतः अपेक्षित है।^४

ब्रह्मज्ञान की स्वरूप-योग्यता और भगवदनुग्रह की सहकारी योग्यता आने पर भक्त हृदय में वास्तविक भक्ति का उदय होता है। यही भक्ति परम प्रेम रूपा होती है। इसी परिपक्व अवस्था में भक्तहृदय में भगवान् का आविर्भाव सम्भव होता है।

“तादृशे जीवे स्वीयत्वेन वरणे भक्तिभावात् सहकारियोग्यतासम्पत्त्या पुरुषोत्तम-प्राप्तिर्भवति।”^५

इस भूमिका में एक उल्लेखनीय बात होती है। भक्त के लौकिक प्रकृति-गुणों से निर्मित शरीर, इन्द्रियाँ, मन आदि के स्थान पर विशुद्ध सत्त्व के अलौकिक अप्राकृत शरीरादि का आविर्भाव हो जाता है। इसे वल्लभ ने कही लीलोपयोगी प्रपञ्च, कही परम व्योम, कही भगवद्विभूत्यात्मक सघात, कही शुद्ध सत्त्व आदि के रूप में निरूपित किया है। वल्लभ का आग्रह है कि साक्षात् लीलामय साकार भगवान् का साक्षात्कार शरीर के बिना ही नहीं

१ सविवरण अ० भा०, पृ० ११६, १२० विवरण।

“ज्ञानमार्गीयजीवज्ञेयप्रकाराद् वशिष्ठ्येनापि तथा।” अ० भा० वही, पृ० १२०।

२ सविवरण अ० भा० १।१।५। पृ० ११६।

३ “परप्राप्तिसाधनीभूतब्रह्मज्ञानदशाया तदानन्दो य पूर्वमनुभूत स गणितानन्द इत्येतदानन्दानुभवान्तरं तुच्छत्वेन भाति।” वही, पृ० १३३।

४ “एव प प्राप्ति कषाचिदेव भवति। तत्र हेत्वपेक्षायामाह—सज्जानान् दातु यमेव सकल्पविषयीकरोति स एवैव प्राप्नोति, इति भगवत्सकल्प एव तत्र हेतु।” अ० भा० ४।४।२।

“स्वरूपात्मकभजनानन्ददित्साया त कृत्न आविर्भावो भवत्येव। तथा च भगवत्स्वरूपवलेनेवाविभाव इत्यर्थः।” अ० भा० ४।४।१।१।

५ सविवरण अ० भा०, पृ० ११६।

सकता, भक्त उपनिषद्वचनो के अनुसार परब्रह्म के साथ कामो का भोग करता है, वह भोग बिना शरीर के सम्पादित हो ही नहीं सकता, उपनिषद् कहती है—गुहा में परम व्योम का आविर्भाव होता है, तो गुहा तो बिना शरीर के हो ही नहीं सकती, अतः जलौकिक लीलामय के आविर्भाव के लिए उसके आमन के रूप में उसी के अनुरूप शरीरादि का उदय होना चाहिए। अतः पूर्ववर्ती प्राकृत शरीरादि का नाश होकर नित्य, सच्चिदानन्दरूप, भगवद्विभूतिमय, चित्प्रकाशात्मक, शुद्ध सत्त्व के शरीरादि का आविर्भाव इस भूमिका में वल्लभ प्रतिपादित करते हैं।^१

इस विभूतिमय विग्रह के आविर्भाव के लिए एक ओर विशिष्ट तर्क वल्लभ ने दिया है। भगवद्वरण से भक्त में परम प्रेम रूपा तीव्र रति का उदय होता है। उसके उदय होने पर भगवान् के पूर्ण आविर्भाव तक भक्त एक अत्यन्त तीव्र विरह का अनुभव करता है। वल्लभ इस विरह को अपनी भक्तिभावना में बड़ा महत्त्व देते हैं। यह विरह इतना तीव्र होता है कि इसे 'सर्वोपमर्दी' कहा गया है, सब-कुछ को तोड़-ताड़ देने वाला। अब यदि इसके आने से पूर्व ही भक्त के शरीरादि में भगवद्-विभूति का अनुप्रवेश न माना जाय, तो यह विरह लौकिक शरीरादि से कब सहन होगा? विज्ञानमय अक्षर की भूमिका में पहुँचा जीव भी इसके आघात से नष्ट होकर अक्षर में लीन हो जायेगा। तब लीलारम का अनुभव ही कौन करेगा? अतः यह सगत है कि उसका विग्रह अलौकिक, नित्य, भगवद्-विभूत्यात्मक, शुद्ध-सत्त्व-मय, सच्चिदानन्दात्मक हो। इस प्रकार भक्त के शरीर, इन्द्रियाँ, प्राण और अन्त-करण में भगवान् के विभूति-सत्त्व अनुप्रविष्ट हो जाते हैं, और जीव में स्वयं आनन्दमय। तभी वह भगवद्विरह और भगवदाविर्भाव की वास्तविक योग्यता उपलब्ध करता है।^२

इस विरह को वल्लभ दुःखमय नहीं मानते, रसाब्धि और आनन्दात्मक मानते हैं। आनन्दमय पुरुषोत्तम के अनुप्रवेश के अनन्तर शुद्ध चित्त की भूमिका में आविर्भूत यह विरह दुःखरूप हो ही नहीं सकता।^३ इस विरह में भक्त में 'सर्वान्मभाव' का उदय हो जाता है, उसे वैसे भी सब ओर अपना प्रिय ही दिखायी देता है, इस विरह भाव में तो और विशेषतः

१ "एतेन लौकिक पूर्वदेह त्यक्त्वा साक्षाद्भजनोपयोगिनः भगवद्विभूत्यात्मक मगधानं प्राप्नोत्यादेः।" सवि० अ० भा० अ० १ पा० १, पृ० १२८। "प्राकृतगुणमय प्रपञ्चमतिक्रम्य गुणातीतं पपद्य साक्षात्लीलोपयोगिनः प्राप्नोति।" वही पृ० १२९। "श्रुतिं पुरुषोत्तमेन सद्म सर्वकामभोगं वदति, स च विग्रहं विना न सम्भवतीति श्रितिशलादेव तथा म तव्यम्।" अ० भा० ४।४।११, "यो वेदं निहितं गुहात्पामित्यत्र गुहाया उक्तत्वात् स च विग्रह एव सम्भवान्।" वही, ४।४।१६, "भक्तयेव कामा वक्तुमुचिताः, ते च न विग्रहं विना सम्भवति।" वही, ४।४।२।७, "आद्येण ब्रह्मसम्बन्धिना ब्रह्मणा भगवन्वै स्वभोगानुरूपतया सम्पादिनेन सत्यज्ञानानन्दात्मकेन शरीरेण पूर्वोक्तानश्नुत इति।" वही, ४।४।१५, "तथा च परमात्मेर्मुक्तिरूपात् पुष्टिमार्गीयायास्तस्या एव रूपत्वादन्तरब्रह्मण्यः पुरुषोत्तमाय-तनरूपत्वात् तदात्मकमेव शरीरं तस्य वक्तुमुचितम्, न तु प्राकृतम्।" वही, ४।४।२।५, "ब्रह्मसम्बन्ध-योग्यानि शरीराणि नित्यानि सन्त्येव।" वही, ४।४।१।७, "मुक्तोपि जीवः पुष्टिमार्गेणीकृतो भगवद्दत्त विग्रहं प्राप्य भजनानन्दं प्राप्नोतीति सिद्धम्।" ४।४।२।१०।

२ सवि० अ० भा० अ० १, पृ० १३० तथा १२८ के आधार पर।

३ "जीवे त्वानन्दमय पुरुषोत्तमः प्रविशतीति रसात्मकत्वादानन्दात्मकमेव विरहरसाब्धिमनुभूय सविरहः अ० भा०, पृ० १३०।"

प्रिय के रूप के अतिरिक्त कुछ दिखायी ही नहीं देता। इस प्रकार यह विरहानुभव प्रेम की अत्यन्त तीव्र एव चरम कोटि की अनुभूति है जिसके अनन्तर लीलामय भगवान् का आविर्भाव होता है।^१

इस भूमिका में अभी भक्त के विग्रह-परिवर्तन के साथ शुद्ध सत्त्व के उदय की बात हमने कही है। उपनिषद्, वचनो में कहा गया है—“यो वेद निहित गुहाया परमे व्योमन्”। वल्लभ इसके आधार पर प्रतिपादित करते हैं कि भक्त के शुद्ध हृदय में परम व्योम अर्थात् अक्षरात्मक व्यापी वैकुण्ठ का उदय होता है। यह व्यापी वैकुण्ठ ही तो पुरुषोत्तम का गृह रूप है। इसी गृह में निहित वह पर तत्त्व भक्त के साक्षात्कार का विषय बनता है। तत्त्वार्थदीपनिबन्ध के शास्त्रार्थ प्रकरण में इसे ही शुद्ध सत्त्व कहा है।^३

उक्त दूसरी भूमिका के अनन्तर फलभूमिका आती है जिसमें लीलामय आनन्दमय परम पुरुषोत्तम का साक्षात्कार भक्त को होता है। भगवान् के इस आविर्भाव से उसका

१ तत्र सर्वात्मभाववान् भक्तो भगवता मह तत्त्वस्वरूपात्मकान् कामान् भुक्ते श्युकव्यख्यानेन तदथाववायते, उक्त-भक्तग्य सत्त्वं विरहभावे तु विशेषण प्रियस्वरूपातिरिक्तास्फुरत्याऽनप्रायादिरूप स एवेति ज्ञापनाय तत्तद्रूपत्वमुच्यते। तेन पमप्रेमवत्त्व सिद्धयति।” मवि० अ० भा० अ० १, पृ० १३०।

२ “तत्रैव गुहाया पमव्योमाविर्भावः। पमो मीयतेऽनेनेति।” “गुहाया हृदयाकारो यदाविर्भूतः पमव्योमाक्षरात्मक व्यापिकुण्डल गत्य पुरुषोत्तमगृहरूप वात् तत्र स्थापितमिव वर्तमान यो वेद” मवि० अ० भा०, पृ० ११९ तथा १२०।

३ “आनन्दरूपे शुद्धग्य सत्त्व य फलन यदा।

तदा मरकतश्याममाविभावे प्रकाशते।”

“आनन्दरूप, आनन्द एव ब्रह्मणि रूपस्थानीय। तत्र शुद्धस्य सत्त्वस्य देवतारूपस्य भगवद्विच्छया श्रीभगवदानन्दनेन स्फुरितस्य श्याम वात् तस्य प्रतिफलनेन आनन्दो नीलमेघवत् भामत इत्यर्थः। यथा स्फटिको जपाकुसुमेन। श्वेतपाषाणेषु प्रविश्योपि स्फटिको जपाकुसुमलोहित्य गृह्णन् पाषाणेष्वो वैशिष्ट्यमात्मन प्रतिपादयति।” त० दी० नि० जा० प्र०, पृ० १२१।

इम उद्धरण पर विचार करने से एक उल्लेखनीय बात सामने आती है, वह यह कि वल्लभ शुद्ध सत्त्व का वर्ण श्याम मानते प्रतीत होते हैं। भगवान् के आसन के रूप में शुद्ध सत्त्व का आविर्भाव हो चुका है जिसमें भगवान् का प्राकट्य होता है। भगवान् का रूप आनन्दात्मक है। आनन्द को साकार और रूपात्मक मानकर वल्लभ चलते हैं। आनन्द का भी भगवान् में वे श्वेत वर्ण मानकर चलते प्रतीत होते हैं। उनमें आकार या रूप तो है, वर्ण नहीं। जब श्याम शुद्ध सत्त्व में वह अवतरित होते हैं तो शुद्ध सत्त्व का श्याम वर्ण उनके आकार में प्रतिफलित होता है, और वह उनका आनन्दरूप आकार भी उमी भाति श्याम प्रतीत होने लगता है जैसे श्वेत स्फटिक लाल जपाकुसुम के प्रतिफलन से लाल प्रतात होने लगता है। इम प्रकार आनन्द के द्वारा समर्पित आकार वाले पुरुषोत्तम में शुद्ध सत्त्व की श्यामता में श्याम वर्ण आ जाता है।

इस मान्यता का हमें वल्लभ के किसी अन्य ग्रंथ में पोषण नहीं मिला। वल्लभ के समूचे साहित्य का अनुशीलन भी हमारी शक्ति का बाहर रहा है। किन्तु यदि यह मान्यता इसी रूप में पुष्ट होती है तो वल्लभ की एक मौखिक स्थपना कही जा सकती है। कृष्ण के, श्याम के, काम के प्रसंग में जो श्यामता का उल्लेख आता है, उसकी व्याख्या में शुद्ध सत्त्व को ही श्याम मानकर कुछ और जोड़ा जा सकता है।

विरह शान्त हो जाता है, और वह उनके अनन्त आनन्द का भोग करता है ।

इस प्रकार तीसरी भूमिका भगवदाविर्भाव की है । इस भूमिका मे भक्त के हृदय मे आविर्भूत होने वाला पर-ब्रह्म ज्ञानियो का ब्रह्म नहीं, लीला-मय लीला-रसिक श्रीकृष्ण है, जिसका प्रतिपादन भागवत करती है यह आनन्दमय होता है । केवल आनन्दमय नहीं, विज्ञानानन्दमय रूप मे उदित होता है । वल्लभ का कहना है कि यदि इम उदित रूप मे केवल आनन्दमय होगा तो उस भक्त को, जो पहले से विरह मे मग्न-कुछ खोये बैठा है, भगवान् के आविर्भाव का पता ही न चल सकेगा । अत 'सर्वज्ञानान्दरूप' का आविर्भाव होता है ।^१ आनन्दमय होने के नाते यह भगवद्रूप अनन्त सौन्दर्य का अकार साकार होता है ।^२

भगवान् के परमकाष्ठापन्न स्वरूप की कल्पना पुष्टिमार्ग लीलामय के रूप मे ही करता है ।^३ रसो वै स श्रुति का प्रतिपाद्य तत्त्व लीलाहीन नहीं, लीलामय है ।^४

भगवान् की लीला नित्य है । वह उनके स्वरूप की अभिव्यक्ति है । अत उनके रसमय स्वरूप के ही अन्तर्गत है ।^५ भगवान् की दृष्टि से लीला भगवत्कर्तृक भोग है, क्योंकि रमण के लिए ही तो वह अपने इस लीलामय रूप मे आविर्भूत होता है ।^६ यदि भक्त की दृष्टि से देखे तो लीला ही उसका परम कैवल्य या परम मुक्ति है ।^७ लीला मे प्राकृत जगत् दूर रहता है, रसस्वरूपमध्यपातिनी लीला मे प्राकृत जगत् एव उसके विकारो का सस्पर्श कहाँ ?^८ लीला के अनेक रूप है, वह नित्य अनेक रूपो मे चलती रहती है ।^९ उपर्युक्त तीसरी भूमिका मे आविर्भूत होने वाला पुरुषोत्तम इसी लीला से विशिष्ट आविर्भूत होता है ।

आनन्द-भोग

शैवो और शंकर के समान पूर्ण अभेद वाली अद्वैत दृष्टि न अपनाने के कारण वल्लभ उपलब्ध फल और उसके भोग मे अन्तर करके चलते है । 'ब्रह्मविदानोति परम्' के अनुसार ब्रह्मज्ञान साधन है, भगवदनुग्रह सहकारी है, भक्त फल-प्राप्तिकर्ता है, और पर ब्रह्म फल है ।

- १ "सर्वज्ञानान्दरूप फलमुपपाद्य ।" सवि० अ० भा०, पृ० ११४ । "ततो भगवदाविर्भावे मत्पि पूर्वभावशान्तितीव्रत्वेन ज्ञानादिसर्वतिरोधानेनाग्निमरसानुभवो न भविष्यतीति ग्वयमेव तदनुभवात्मको भवतीति ज्ञापनाय विज्ञानरूपत्वमुच्यते ।" वही, पृ० १३० ।
२. "आन दमात्रकारपादमुखोदरादि ।" तदी० नि०, शा० प्र०, पृ० ८५ ।
- ३ "लीलाविशिष्टमेव शुद्ध पर ब्रह्म, न कदाचित्द्रहितमित्यर्थः । अ० भा० ४।४।३।१४ ।
- ४ "यत्नेन रसो वै न" इति श्रुतिर्लीलाविशिष्ट एव प्रभुगतयेति तादृश एव फलमिति ज्ञापितं भवति ।" वही, ४।४।५।१६ ।
- ५ अतो रसरूपमन्यपाति वाल्लीलाया, रसन्य च भगवदात्मकत्वाद् भगवद्रूपेण सर्वमुपपद्यते लीलायाम् ।" अ० भा० ४।४।५।१६ ।
६. "भगवत्कर्तृकभोगरय लीलारूपत्वात् ।" अ० भा० . ४।४।४।१६ ।
- ७ "लीलैव कैवल्यम्, जीवाना मुक्तिरूपम् । तत्र प्रवेशा परमा मुक्तिरिति यावत् ।" अ० भा० : ४।४।३।१४ ।
- ८ "तेन स्वरूपात्मकत्वं लीलायाः ।" अ० भा० ४।४।३।१४ ।
"लीलाया कालमायाद्यतीतत्वेन प्राकृत जगत् दूरतरमितोपि हेतोर्न तन्मग्भव ।" अ० भा० . ४।४।५।१७ ।
- ९ अ० भा० ४।४।५।१० ।

‘सोऽश्नुते सर्वान् कामान् सह ब्रह्मणा विपश्चिता’ के अनुसार सर्वकाम-भोग उस उपलब्ध फल का आस्वादन या भोग है।^१ इस प्रकार वल्लभ भगवत्स्वरूप को फल या पुरुषार्थ मानते हैं, और उसके भोग को, स्वरूपानुभव को, उनके लीलामय स्वरूप के आस्वादन को ‘भोग’ मानते हैं।

इस आनन्द-भोग का प्रधान भोक्ता भक्त ही होता है। वल्लभ की व्याख्या के अनुसार ‘सोऽश्नुते सर्वान् कामान् सह ब्रह्मणा’ में स्वतन्त्र कर्ता भोक्ता जीव ही है, भगवान् की स्थिति तो तृतीय विभक्ति में होने से गौण है।^२ अत आनन्दभोग भक्त का ही सवेद्य माना गया है, आर भगवान् को भक्ताधीन कहा गया है। यह भगवान् की ही लीला एव भक्त-परवशता है कि वे भक्त को अपना मख्य देते हैं, उसके आत्मनिवेदन को स्वीकार करते हैं, करुणा करके उसे अपने अनुग्रह का पात्र बनाते हैं, अपने लीलामय आनन्दमय स्वरूप का आस्वादन कराते हैं, और उसे ही प्रधान बना देने हैं।^३ वल्लभ का अनुयायी भक्त इसी आकर्षण से अद्वैत-साधना की ओर नहीं जाता कि उसका यह आस्वादन का अवकाश ही समाप्त न हो जाय।

जीव के इस आनन्दभोग में पारमार्थिक अशतामूलक द्वैत बना रहता है। यह जो भोग होता है, उसमें उसकी नैसर्गिक ज्ञान-क्रिया शक्तियों का आविर्भाव^४ नहीं होता, आविर्भूत भगवान् की शक्तियों का ही होता है। फिर भी जैसे भक्त चरम स्नेह से भगवान् को धारण किये रहता है, वैसे ही भगवान् भी उसे स्नेह से गले लगाये रहते हैं।^५

जीव के इस आनन्दभोग में भगवल्लीला का ही दर्शन, उसी का रसास्वादन होता है, लौकिक व्यापार, इन्द्रिय-सुख आदि का स्पर्श नहीं होता।^६ इस प्रकार इस परम रस का आस्वादन सर्वथा अलौकिक, पुष्टिमार्गीय भक्त-जनैक-सवेद्य एव अद्भुत होता है।^७ भगवद्वि-भूतिरूप जो शरीर, मन आदि भक्त में आविर्भूत हो चुके होते हैं, उनका वह गोचर माना गया है

१ “प्रमोरेव ष मफलत्वं सिन्धति । न चात्र कामभोगस्य फलत्वं शकनीयम्, आप्नोति परमित्ये-
तद्व्याकृतिरूपत्वात् स्वरूपानुभवत्वात्तद भोगस्य । अनुभयमानस्यैव हि सुखस्य लोकै पुरुषार्थं वोचते ।”
अ० भा० ४।४।५।२१।

२ “शुद्धपुष्टिमार्गीयत्वाद्वात्र भक्तस्य स्वातन्त्र्य भोग उच्यते; महभावोक्त्या ब्रह्मणो गोणत्वम् । अतएव
भक्ताधीनत्वं भगवत् स्मृतिव्युच्यते ।” सवि० अ० भा०, पृ० १२१।

३ यत् सख्यं दत्त्वा तं कृत्वात्मनिवेदनमगीकुर्वन्नतिकरुण स्वरूपानुभवमनुभवयत प्रधानीकरोति ।
अन्यथा भवतोऽनुभावयितुं न शक्नुयात् ।” अ० भा० ४।४।५।२१।

४ “न हि तदा नैसर्गिकज्ञानक्रियाभ्यां तथा भोवतु शक्तो भवति, किंतु भगवन्तस्मिन्नाविशति यदा
तदायमपि तथैव भवतीति सर्वमुपपद्यते ।” वही, ४।४।१५।

५ “वराण्यजरनेहातिशयेन भवतेनापि अग्रिमाय सन्, स इव स-यमपि तं स्वस्मिन् विभर्ति । अ० भा०
४।४।४।१५।

६ “या लीला करोति ता भवता पश्यन्तीति ।” वही, ४।४।३।१४।

७ तदापि लीलामयपातिना न लोभिकव्यापारसंभव ।” वही, ४।४।५।१७।

“पूर्वोक्तस्य जगत्सम्पन्नी लौकिको यो व्यापार कायवाङ्मनसा तद्वर्जं तद्वहिन भोगकरणम् ।” वही,
४।४।५।१७।

“यत्र गुहाया भगवद्दर्शनेन परव्योमाविर्भावस्तत पूर्णानन्दात्मक पुरुषोत्तमस्वरूप फलरूप प्राप्य, उक्तगर्भरीत्या तेन सह सर्वकामाशनमेव मनोवाग्विषयानन्दवेदन तद्वान् भवतीति ॥”^१

रस-निष्पत्ति

महाप्रभु वल्लभ ने अपने विविध ग्रन्थों में, विशेषत सुबोधिनी में अपनी चेतना के अनुसार निरूपित रस-तत्त्व का विवेचन काव्य-शास्त्र की पदावली में भी किया है। बात करते-करते वे काव्यशास्त्रीय शब्दावली पर आ जाते हैं। सामान्यत उन्होंने अपने युग तक परिनिष्ठापित अभिव्यक्तिवाद की मान्यताओं का अवलम्बन लिया है। फिर भी भक्तिरस की आवश्यकताओं के अनुरूप अनेक मौलिक बातें भी निरूपित हुई हैं। हम यहाँ उन सबकी ओर न जाकर केवल रस-निष्पत्ति से सम्बद्ध कतिपय प्रमुख बातों का ही उल्लेख करेंगे।

आविर्भाववाद—वल्लभ के रस-सिद्धान्त को ‘आविर्भाववाद’ का नाम दिया जा सकता है। यद्यपि उन्होंने ‘उत्पत्ति’, ‘अभिव्यक्ति’, आदि शब्दों का भी प्रयोग किया है, तथापि उनका मन्तव्य वहाँ आविर्भाव से ही होता है। उनके अनुसार लीलामय कृष्ण आविर्भूत होकर ही पूर्ण रस है, अतः उनके अनुसार ‘रसाविर्भाव’ का सिद्धान्त निरूपित होता है।^२

रस लीलामय कृष्ण—यह हम देख चुके हैं कि वल्लभ का रस तत्त्व लीलामय कृष्ण है। ब्रह्म अनाविर्भूत लीला वाला रस तत्त्व है, कृष्ण आविर्भूत लीला मय।^३ वल्लभ रस को काव्यशास्त्रीय प्रक्रिया पर दश प्रकार का मानते हैं—^४। उसी के आधार पर यह रसमय कृष्ण भी दशविध लीलामय होता है। जिस भक्त में जिस प्रकार की भावना-वासना होती है, उममें उसी प्रकार की लीला के साथ भगवान् का आविर्भाव होता है।^५ इसी प्रकार लीलामय रूप की चर्चा श्रीमद्भागवत में है। यह स्वरूपत आनन्दमय होने के कारण साकार है। भक्तों को उसकी ही कृपा से अभौतिक इन्द्रियादि से ग्राह्य है।

यह कृष्ण स्वयं रसमय एवं रस-स्वरूप होते हुए जिनमें आविर्भूत होता है, उस भक्त हृदय को रसात्मक बना देता है, जैसे उद्गत अग्नि सर्वत्र लीन अग्नि का आविर्भाव कर देता है, वैसे ही उसके आविर्भाव से आश्रय भक्त की अनुभूतियाँ भी रस-रूप हो जाती हैं।^६

१ सवि० अ० भा०, पृ० १२६ अ० १, पा० १।

२ “तारतम्येन रसाना क्रमेणाविर्भावे महान् रसः ॥” सु० श्रीमद्भाग० १०।२१ अ० ४।

“सम्यक्प्रवृत्तिर्निरन्तरमाविर्भावः ॥” वही, १०।३३।३।

एव प्रधानम्य रसाविर्भावमुक्त्वा शिष्यानां रसाविर्भावो जात इत्याह ॥” वही, १० ४३ १६।

“ततस्तेषां रस आविर्भूत इति वक्तुं ॥” वही, १० १३ २०।

३. “यदा भगवान् लीलारूपेण प्रकटो जात तदा तस्या लीलाया यो रसः स एव ब्रह्मणि, परं नाभिव्यक्तः ॥”

“तस्माद्य कश्चन भगवत्स्वरूपात्मको रसं निरतिशयत्वेपि सतिशय रवाभिव्यक्त-भोक्तव्यः ॥”

सु० २ : १३६।

४ सु० १० ६३ २०।

५ वही, १० ४३।२०। “प्रमेयेण निराद्यत्र कर्तव्यो ह्यरिषा भृशम्। लाकारञ्च दृश्या भिन्नास्ततो दशविधोभवत्। तस्य भावो यथालाके तस्यानुसंग्ये कृते ॥”

६ सु० १० ३३ ३।

लीलामय कृष्ण रस-स्वरूप एव रसमय ही नहीं, इस प्रकार सर्वरसमय भी है। आचार्य वल्लभ ने इस सर्वरसमयता का प्रतिपादन सुबोधिनी में अनेक स्थलों पर पर्याप्त विस्तार से किया है।^१ दशम स्कन्ध के १२ से १८ तक के अध्यायों की सुबोधिनी में यह तथ्य अधिक स्पष्टतः सामने आया है।

फिर भी इस सर्वरसमयता में उनका श्रृंगारी रूप ही सर्वश्रेष्ठ है, जिसका आस्वादन केवल गोपियों को ही हुआ है।^२ इन गोपियों के साथ रसमय रस में स्वयं कृष्ण का रसमय रूप पूर्णतः आविर्भूत होता है, और उनके सम्पर्क से इन गोपियों में भी रस आविर्भूत होता है।^३ इस प्रकार गोपियों की समस्त काम चेष्टाएँ रसमयी एव रस-रूपा हो जाती हैं।^४ इन काम चेष्टाओं में एक चरम निष्कामता रहती है, इसी कारण ऊपर से लौकिक काम के समान दिखायी देने पर भी वैसी नहीं होती।^५

रस के दो रूप—वल्लभ लीलामय रसरूप कृष्ण को दो रूपों में स्वीकार करते हैं, धर्मसहित और केवल। इस दृष्टि से वे रस के भी दो भेद करते हैं—धर्मसहित और केवल। केवल रस का सम्बन्ध नाट्यात्म रस से है, जिसकी चर्चा वे काव्यशास्त्रीय पदावली में करते हैं, धर्मसहित रूप भगवान् की सम्भोगात्मक लीलाओं से सम्बन्ध रखता है। कहना चाहिए, एक का सम्बन्ध काव्यात्मक रूप में अनुभव करने वाले आस्वादयिताओं से है, दूसरे का मूल गोपी आदि लीला-पात्रों से। भागवत १० २१ ७ की सुबोधिनी में वे यह चर्चा इस प्रकार करते हैं

“रसो हि द्विविध —धर्मसहित केवलश्च । केवलो नाट्ये प्रसिद्ध , धर्मसहित सम्भोगे । भगवतो वपुरुभयविधमपि ।”

निष्पत्ति—अणु भाष्य में आनन्दमय अधिकरण में काव्यशास्त्रीय पदावली के साथ निष्पन्न रस का स्वरूप इन शब्दों में वल्लभ ने प्रस्तुत किया है

१ “तत्रेश्वरो हि सर्वमभोक्ता भवति, ‘सर्वरस’ इति श्रुते ।” सु० १० १६ १६ ।

“मल्लानामशानिचूषा नरवर ” इत्यादि भा० १० ४३ १६ की सुबोधिनी ।

“रौद्रोद्भुतश्च श्रृंगारो हास्य वीरो दया तथा ।

मयानकोपि वीभत्स शान्तो भवितरसन्तथा ॥

इतान् दर्शयितुं भावान् हरिरेव बभौ महान् ।”

“सु० १० . १५ ४० । “एव पुरुषार्थचतुष्टयसहिता दशरसयुक्ता लीला च प्रदर्शिता एव सर्वरसयुक्त भगवन्त पश्यन्त्योपि ।”

२ “ब्रह्मादिभिः श्रुतिभिश्च भगवान्न प्रार्थनयानीत , रमरतु गोपिकाभिरेव भुङ्क्त , त एव हि रस जानन्ति ।” सु० १० १५ ४३ ।

३ ‘सुबोधिनी’ रासपञ्चाव्याख्या, विशेषत १० ५३ ३ ।

४ “रसो वै स इतिश्रुतेरिदं सर्वं रसमव्यपात्तिवेन स्वरूपारम्भमेवेति ।” वही, १० २३ १७ ।

५ क्रिया सर्वापि सैवत्र पर कामो न विद्यते । तासां कामस्य संपूर्तिर्निष्कामत्वेन जायते । कामेन पूर्ति काम मसार जनयेत्स्फुट । कामाभावेन पूर्णस्तु निष्काम स्यान्नसशय । सु०, १० २६ ४० ।

“पूर्वं निरुपाधिरेव ग्नेह रिथतो भगवना पर रमशास्त्रोत्पत्त्या स्वरूपानन्द दातु त मजानीय कामोपाधिक ग्नेहोऽधुना जनिता इति ।” वही, १० : २१ ४३ ।

“यथा तासां महानेव रस आविर्भवति तथा कामशास्त्रसिद्धा लीला सर्वा एव कृतवान् ।” वही, १० १६ ४३ ।

“तदानुभवविषय प्रकट आनन्दमय इति तत्स्वरूपमुच्यते । तत्र निरुपधिप्रीतिरेव मुख्या नान्यदिति ज्ञापनाय प्रियस्य प्रधानाङ्गत्वमुच्यते ।

नदा प्रियेक्षणादिभिरानन्दात्मक एव विविधरसभावसन्दोह उत्पद्यते य, स दक्षिण पक्ष उच्यते । तत स्पर्शादिभि पूर्वविलक्षण प्रकृष्टानन्दसन्दोहो य, म उत्तर पक्ष उच्यते । नाना-विधपक्षसमूहात्मकत्वात् तये पक्षयोर्युक्त तथात्वम् ।

स्थायिभावस्यैकरूपत्वादात्मत्वमुच्यते यतस्तै एव विभावादिभिर्विविधभावोत्पत्ति ।”^१

ये स्थल तैत्तिरीयोपनिषद् के निम्न शब्दों की व्याख्या की दृष्टि से बल्लभ ने लिखे हैं

“तस्माद्वा एतस्माद्विज्ञानमयात् अन्योऽन्तर आत्मानन्दमय । तेनैष पूर्ण । स वा एष पुरुषविध एव । तस्य पुरुषविधताम् । अन्वय पुरुषविध । तस्य प्रियमेव शिर । मोदो दक्षिण पक्ष । प्रमोद उत्तर पक्ष । आनन्द आत्मा । ब्रह्म पुच्छ प्रतिष्ठा तदप्येण श्लोको भवति ॥”^२

बल्लभ के अनुसार उपनिषद् के इन शब्दों में आनन्दमय रसरूप के आविर्भाव का प्रतिपादन है । उपनिषद् इसका विवेचन पुरुष के, पक्षी के रूपक से करती है । इस आविर्भूत आनन्दमय का शिर अर्थात् सर्वप्रमुख तत्त्व बल्लभ के अनुसार निरुपधि प्रीति है । यह रति ही स्थायी भाव है ।

प्रिय के दर्शनादि से इस रति का पूर्ण परिपाक होता है । यह रति स्वरूपत आनन्दात्मक है, उसका विषय आनन्दमय कृष्ण है । इस रति के उद्बोधन के लिए यही प्रियदर्शनादि ही प्रमुख विभावादि सामग्री हैं । वेणुगीत अ० २१।८ की^३ मुबोधिनी में इस भाव-विकास की प्रक्रिया को और स्पष्ट किया गया है । श्रवणादि से भगवत्-शास्त्र के अनुशीलन से पहले भावकलिका का उदय होता है । पीछे, जेमा कि पुष्टिमार्ग की मूल धारणा है, भगवदनुग्रहरूपा पुष्टि की उपलब्धि में यह प्रीति भाव कलिका से पूर्ण विकसित पुष्प के रूप में आ जाती है । इसका परिणाम स्वभावत होता है प्रिय रूप फल का आविर्भाव, जिसके सम्पर्क से वह रति और उसमें उद्भूत समस्त अनुभूतियाँ रसात्मक हो जाती हैं ।

इस रति की भूमिका में विभाव-स्थानीय प्रिय के आविर्भाव होने पर उसके साथ भक्त का दो प्रकार का सम्पर्क स्थापित होता है । केवल दर्शनादि के रूप में, दूसरे उमसे और अधिक निकटता का स्पर्श-सम्भोगादि के रूप में । पहले सम्पर्क में प्रिय-दर्शन के फलस्वरूप भक्त में अनेक प्रकार की भावात्मक अनुभूतियाँ उद्भूत होती हैं, दूसरे में इससे

१ सविवरण अ० भा०, पृ० १३०-३, अ० १, पा० १ ।

२ तैत्ति० ब्र० सू० प्रपाठक ।

३ गुणा माया च वैषार्थसुपयुक्ता भवन्ति हि । अता रसग्याभिनये च्चारागथा निरूपिता । रसरूपसुग धाना प्रतिष्ठा त्रिषु निश्चिता । धर्गाच्छादनबोधाय मायाप्यत्र निरूप्यते । वरतुनिर्देशमात्रेण श्रोत्रणा काव्यवद्गत । रसवत्फलबोधाय प्रथम पल्लवो मत । शास्त्रार्थस्य परिज्ञानात् भावस्य कलिका भवेत् । ततस्तस्य च वैचित्र्य पुष्पस्थानामिहोच्यते । अहोरात्र वासना रयन् तत आच्छादन स्मृतम् । रसोपार्थमेतावन्निरूपितमिति स्थिति । आविर्भावे रसास्वादाद् नृय शोभा ततो भवेत् । अतोत्तिगुप्तो भगवान् रसत्वं प्रतिपद्यते । सु०, १० २१ ८ ।

और गहरा प्रकृष्ट कोटि का आनन्दसन्दोह अनुभव में आता है। वल्लभ के अनुसार दूसरा ही चरम कोटि का आनन्द है, जिसे उपनिषद् में 'प्रमोद' नामक उत्तर पक्ष कहा है। पहला 'मोद' नामक दक्षिण पक्ष है।^१

रसास्वादयिता के ये अनुभव वस्तुतः और स्वरूपतः अपनी रति के ही प्रोच्छलन हैं, अतः स्थायी भाव से भिन्न नहीं। स्थायी भाव के आनन्दात्मक होने के कारण ये भी स्वरूपतः आनन्दात्मक ही होते हैं।

इस प्रकार इस स्थल के विवेचन से निम्न बातें स्पष्ट होती हैं

१ रस स्वरूपतः कृष्ण का लीलामय रूप है, किन्तु वह भक्त के हृदय में स्वेच्छा से कृपा करके आविर्भूत होता है, और उमकी रति के विभाव के रूप में आता है। इम स्थिति में वह अनुभूतिमात्र नहीं अनुभूति-गोचर होता है।

२ भक्त की रति का परिपाक ही उसकी दृष्टि से रस है, जिसका आस्वादन उसे ठीक काव्यशास्त्रीय प्रक्रिया के अनुरूप होता है।

३ रति की भावकलिका का उदय एव विकास क्रमिक है, एव पुष्टिसाध्य है।

४ स्थायी भाव रति स्वरूपतः आनन्दात्मक है, उसका विषय आनन्दमय है।

५ वल्लभ के अनुसार आनन्द के साकार होने के कारण इस अनुभव में प्रिय के दर्शन-स्पर्शन आदि होते हैं। यह आनन्द केवल कल्पना की भूमि में ही परिसीमित नहीं रहता।

६ यह रमानुभव ब्रह्मानन्द से उत्कृष्ट है, इसलिए उपनिषद् वचनों में उसे 'पुच्छ' का स्थान दिया है, जबकि प्रीति को सिर का।^२

७ भक्त द्वारा अनुभूयमान रस इन अर्थों में अखण्ड है कि जितनी भी अनुभूत्यात्मक प्रतिक्रियाएँ उसमें उदित होती हैं, इसी का स्वरूपात्मक प्रोच्छलन होती है।

चैतन्य-दर्शन एव रस

अब तक हम रामानुज-दर्शन, मध्व-दर्शन, निम्बार्क-दर्शन एव वल्लभ-दर्शन की दृष्टि से रस का स्वरूप समझ चुके हैं। हमारे चुने हुए पाँच वैष्णव दर्शनो में चैतन्य-दर्शन शेष रहता है। महाप्रभु चैतन्य ने स्वयं किसी दार्शनिक ग्रन्थ का प्रतिपादन नहीं किया, फिर भी उनके अनुयायियों द्वारा एक सुव्यवस्थित दर्शन की प्रतिष्ठा हुई है। सम्प्रदाय में अन्य सम्प्रदायों के समान ही वेदान्तसूत्र पर भाष्य भी लिखा गया है। सामान्यतः मध्व-दर्शन की मान्यताओं से यह दर्शन बहुत मेल खाता है और प्रायः दोनों के दर्शन का नाम मिलाकर मध्व-गौडीय दर्शन कहा जाता है।

१ "पद्मपुच्छादित्वेन मोदप्रमोदादीनामुक्तत्वात् च ।" सवि० अ० भा०, पृ० १३७।

"मोदप्रमोदावपरिनिष्ठितपरिनिष्ठितावानन्दादिशयो । आनन्दस्तु स्व रूप, साधनरूपत्वाद् ब्रह्मपुच्छम् ।"

वही, पृ० १४०।

० "परप्राप्तिसाधनी भूतब्रह्मज्ञानदशाया तदानन्दोपि य पूर्वमनुभूत स गणितान्द इत्येतदानन्दानुभवान्तर तुच्छत्वेन भातीष्टगतावसाधनत्वेन स्वरूपतोपि तन्माद्धीनत्वं चैति पृष्ठभागादपि दूरस्थितपुच्छरूपत्वं ब्रह्मण उच्यते ।" वही, पृ० १३३-३४।

इन दार्शनिक ग्रन्थों के आधार पर रस का स्वरूप यहाँ प्रस्तुत किया जा सकता है। किन्तु इस चैतन्य-दर्शन के प्रमुख दार्शनिक एवं भक्त आचार्य रूप-गोस्वामी और जीव-गोस्वामी के द्वारा रस-स्वरूप के निरूपण के रूप में दो उल्लेखनीय ग्रन्थों का स्वतन्त्र प्रणयन हुआ है। ये ग्रन्थ हैं श्रीहरिभक्तिरसामृतसिन्धु एवं उज्ज्वलनीलमणि। इन ग्रन्थों में रस-स्वरूप का इतना मार्मिक विवेचन प्रस्तुत किया गया है कि उसे वैष्णव-काव्य का एक प्रकार में उपयुक्त मानदण्ड बनाया जा सकता है। अतः उसके अध्ययन के लिए हमें अगले अध्याय में पृथक् से अवकाश निकालना है। तब यहाँ इस अध्याय में चैतन्य-दर्शन की दृष्टि से रस-स्वरूप के और विवेचन की आवश्यकता नहीं रह जाती। रूप-गोस्वामी और जीव-गोस्वामी का रस-निरूपण इस सम्प्रदाय की आधार-भूत दार्शनिक दृष्टि के ही सर्वथा अनुरूप है। वैसे ही ये ही आचार्य इस दर्शन के आधार-स्तम्भ हैं।

अतः हम अगले अध्याय में रूप-गोस्वामी और जीव-गोस्वामी के रस-निरूपण की ओर आते हैं।

भक्ति-काव्यशास्त्र में रस

भक्ति-काव्यशास्त्र

ईसा की १२वीं शती के मध्य में गोराम महाप्रभु चैतन्य की भाव-धारा में बहने वाले आचार्य रूप गोस्वामी और जीव गोस्वामी के द्वारा रस-सिद्धान्त की भाषा में भक्ति-सिद्धान्तों का विवेचन प्रस्तुत करने वाले दो ग्रन्थ 'श्रीहरिभक्ति-रसामृतसिन्धु' एवं 'उज्ज्वलनीलमणि' मध्यकालीन कृष्णभक्ति के साहित्य में एक उल्लेखनीय घटना के रूप में हमारे सामने आते हैं। ये दोनों ग्रन्थ गोस्वामी रूप की कृतियाँ हैं, जिनपर उनके भतीजे गोस्वामी जीव की विद्वत्ता-पूर्ण टीकाएँ हैं। भक्तिरसामृतसिन्धु की रचना शक स० १४६३ अर्थात् १५४१ ई० में हुई थी, उज्ज्वलनीलमणि की इसके बाद।

इन ग्रन्थों की साम्प्रदायिक चेतना चैतन्य महाप्रभु की है। उन्हीं की दार्शनिक आधार-भूमि को इन गोस्वामी आचार्यों ने अपनाया है। चैतन्य महाप्रभु ने भगवान् कृष्ण के जिस रहस्यमय श्रृंगारी मधुर रूप की झाँकी भक्तों के बीच दिखायी, उसी रूप को सामने रखकर इन गोस्वामियों ने मधुर भक्ति-रस की प्रतिष्ठा अपने ग्रन्थों में की है। यो तो इन्होंने अनेक भक्ति-सम्बन्धी ग्रन्थों का उपयोग किया है, किन्तु सर्वाधिक उपजीव्य श्रीमद्भागवत ही है। इस प्रकार इन ग्रन्थरत्नों में एक ओर तो चैतन्य की साम्प्रदायिक मधुर चेतना परिलक्षित होती है, दूसरी ओर भक्ति-मार्ग के अनेक सिद्धान्त बड़े ही सुव्यवस्थित रूप में प्रस्तुत किये गये हैं। तीसरी ओर ध्वनिवाद के साथ मिलकर चलने वाले रस-सिद्धान्त की पदावली और चौखटा इन ग्रन्थों के विवेचन को काव्यशास्त्र का जामा पहनाते हैं। इस प्रकार इन ग्रन्थों का वास्तविक रूप केवल भक्तिशास्त्र का न रहकर भक्ति-सम्बन्धी काव्यशास्त्र का हो गया है। इसी हेतु इनकी उपलब्धियों को 'भक्तिकाव्यशास्त्र' नाम देना ही उपयुक्त होगा। भक्ति-सिद्धान्तों और काव्यशास्त्रीय मान्यताओं के अन्धे घोल की ओर स्वयं जीव गोस्वामी ने सकेत किया है

“सिद्धान्त-रसभावाना ध्वन्यलकारयोरपि।

धनन्तत्वात्स्फुटत्वाच्च व्यज्यते दुर्गमं त्विह ॥”^१

प्रस्तुत अध्याय में हम इन्हीं भक्ति-काव्यशास्त्रीय ग्रन्थों के आधार पर 'रस' का स्वरूप समझने का प्रयास करेंगे। वस्तुतः इनकी रस-दृष्टि में उस काल की भक्ति-साहित्य के एक बड़े भाग की रस-चेतना का स्वर मुखरित है। १६वीं-१७वीं शती के हिन्दी वैष्णव साहित्य को इस चेतना के बिना समझो सर्वांश में समझ सकना कठिन ही है।

मूल प्रतिपाद्य

रूप गोस्वामी और जीव गोस्वामी की इन कृतियों का मूल प्रतिपाद्य भक्ति-रस की मूर्धन्य प्रतिष्ठा है। ऐसा लगता है, मानो काव्यशास्त्र के प्राचीन ग्रंथों में भक्ति को देवादि-विषयक रति के रूप में जो 'भाव' के अन्तर्गत ही गिना गया था, उसे 'रस' की पदवी नहीं दी गयी थी, उसी खलने वाले अभाव का प्रत्युत्तर इन गोस्वामी आचार्यों ने^१ भक्ति को ही एक वास्तविक एवं मूर्धन्य रस के रूप में सिद्ध करके दिया हो। इतना ही नहीं, रसामृतसिन्धु में काव्यशास्त्रीय समस्त रसों, व्यभिचारियों एवं सान्त्विकों आदि को भक्ति के रस में रग-कर तथा भक्ति की परिधि में समिटने की सम्भावना दिखाकर भक्ति-रस की सर्वाङ्गीणता को भी सामने रखा गया है।

भक्ति-रस के निरूपक इन ग्रंथों के विषय में कुछ उल्लेखनीय बातें हैं, जो विवेचन के स्पष्टीकरण के लिए अपेक्षित हैं।

१ इन ग्रंथों के मूल रचयिता रूप गोस्वामी ही हैं, अतः जहाँ तक किसी सिद्धान्त के प्रतिपादन या स्थापना का सम्बन्ध है, वह उन्हीं की है। किन्तु जीव गोस्वामी की टीकाओं का महत्त्व भी कम नहीं है। भक्ति की विभिन्न स्थितियों की अनुभूतियों का जितना मनोवैज्ञानिक पक्ष जीव में उभरकर आया है, उतना काव्यशास्त्र के प्रमुख ग्रंथों में भी कम देखने को मिलेगा। अनेक स्थलों पर तो ऐसा लगता है कि जीव चेतन और अवचेतन को अलग-अलग करके अनुभूति की समस्या पर विचार कर रहे हैं। ये दोनों आचार्य समकालीन तथा एक ही विचारधारा के हैं, अतः हम किसी भी समस्या पर इन आचार्यों की मिली-जुली मान्यता को मूल और टीका दोनों को आधार बनाकर चल सकते हैं।

२ इन ग्रंथों में प्रतिपादित भक्ति-रस की प्रतिष्ठा की ओर लेखक दो ओर से बढ़ते दिखायी पड़ते हैं—एक भक्तिशास्त्र की ओर से, दूसरे काव्यशास्त्र की ओर से। हम यहाँ इनकी दृष्टि से 'रस' के स्वरूप को समझना चाहते हैं, अतः प्रमुखतया इनके काव्यशास्त्रीय दृष्टिकोण को ही सामने रखेंगे, आवश्यकतानुरूप ही भक्ति और दर्शन की ओर जाएँगे।

३ भक्तिरसामृतसिन्धु और उज्ज्वलनीलमणि के प्रतिपाद्य की दिशा एक ही होने पर भी दोनों के क्षेत्र की परिधि कुछ अलग-अलग है। भक्तिरसामृतसिन्धु में भक्ति के लगभग सभी रूपों को लिया गया है, जैसे शान्त, प्रीति, मधुर, वात्सल्य, मधुर। साथ ही अन्य सभी काव्यशास्त्रीय रसों को भी समेटा गया है। इनमें मधुर रस ही इन आचार्यों की अपनी साम्प्रदायिक चेतना के अनुसार वास्तविक प्रतिपाद्य है। किन्तु उसका सविस्तर विवेचन तो 'उज्ज्वल रस' के नाम से उज्ज्वलनीलमणि में हुआ है, न कि रसामृतसिन्धु में। इस प्रकार उज्ज्वलनीलमणि एक अर्थ में अधिक साम्प्रदायिक ग्रन्थ है। रसामृतसिन्धु भक्ति की व्यापक समस्याओं और विविध रूपों को स्वीकार करके चलता है। फिर भी, उसमें अपने सम्प्रदाय के दृष्टिकोण की एक सयोजना है। उदाहरणस्वरूप मधुर रस की मूर्धन्य स्थान पर प्रतिष्ठा और अन्य भक्ति-रूपों को उससे निचले स्थानों पर प्रतिष्ठित किया गया है। पुष्टिमागीय भक्ति-भावना को साधनान्तर्गत आने वाली रागानुगा भक्ति के रूप में दिखाया गया है, न कि साध्य कोटि में आने वाली भक्ति के रूप में।^२

१ स्वयं 'भक्तिरसामृतसिन्धु' नाम भी इसी दृष्टिकोण का सूचक है।

२. 'कृष्णानन्दभक्तकारुरयमात्रलाभैकहेतुका।

पुष्टिमागीयत्वा केरिचिदियं 'रागानुगोक्तये ॥' भ० २०। २० वि ल० २ का० ८१।

भक्ति का स्वरूप

गोस्वामी आचार्यों के प्रतिपादित भक्ति-रस को समझने के लिए उनकी भक्ति के स्वरूप को समझ लेना उचित होगा। उनके अनुसार भक्ति चाहे साधनावस्था मे हो, चाहे साध्यावस्था मे, दोनो ही रूपो मे एक आनन्दमयी अनुभूति है। भक्ति का लक्षणरूप गोस्वामी के शब्दो मे इस प्रकार है

“अन्याभिलाषिताशून्य ज्ञानकर्माद्यनावृतम् ।
आनुकूल्येन कृष्णानुशीलन भक्तिरुत्तमा ॥”^१

श्रेष्ठ से श्रेष्ठ भोगो और मोक्ष तक की अभिलाषा से शून्य, ज्ञान और कर्म के आवरणो से मुक्त, भगवान् कृष्ण को प्रसन्न करने की भावना से ओतप्रोत कृष्ण का अनुशीलन ही उत्तम भक्ति है।^१

यह उत्तम भक्ति का लक्षण बताया गया है। अनुशीलन एक क्रिया है। वह मानसिक भी हो सकती है, कायिक भी। अतः भगवान् की प्रसन्नता के लिये की गयी कायिक चेष्टाएँ पूजा-मेवा आदि भी भक्ति की कोटि मे है। किन्तु प्रधानता भावात्मिकता मानसी भक्ति की ही स्वीकार की गयी है। ‘अनुशीलन’ मे आया अनु उपमर्ग कृष्णविषयक शीलन की मुहुर्मुहुता एव निरन्तरता की अपेक्षा बताता है।

भोग और मोक्ष दोनो की अभिलाषा से भक्त को दूर होना चाहिए। भक्ति विशुद्ध एव निरुपाधिक अनुभूति है, भोग और मोक्ष इसकी उपाधियाँ है।^२ भक्त सालोक्य, मार्ष्टि, सामीप्य अथवा सारूप्य किसी प्रकार की मोक्ष की कामना नहीं करता। भगवत्प्रेम की परिपूर्णता के लिए जो सालोक्य या सामीप्य अपेक्षित हो, मिलता रहे।

ज्ञान के दो रूप हम ले सकते है। एक तो आत्मा और परमात्मा के बीच अद्वैत की प्रतिष्ठा कराने वाला, दूसरा आत्मा को परमात्मा के आनन्दमय स्वरूप को समझाने वाला। भक्तिमार्ग मे प्रथम प्रकार का ज्ञान सर्वथा बहिष्कार्य है। दूसरे प्रकार के ज्ञान को ही अवकाश दिया जा सकता है। सूर ने भी भक्ति-विरोधी ज्ञान की निन्दा की है। अद्वैत ज्ञान निर्मला भक्ति के लिए मल या आवरण है। उत्तमा भक्ति इस आवरण से मुक्त होती है।

भक्त की दृष्टि मे नित्य-नैमित्तिकादि कर्मों को भी, जिनका प्रतिपादन स्मृति-आदि मे मिलता है, निर्मला भक्ति का आचरण ही मानता है। अपने आराध्य भगवान् की प्रसन्नता के लिए जो परिचर्यादिक कर्म अपेक्षित हो, उतने भर के लिए भक्ति मे अवकाश है।^३

इस प्रकार गोस्वामी आचार्यों की प्रतिपादित भक्ति मुख्यतया ‘भावरूप’ है, जबकि रामानुज की भक्ति ‘ज्ञानरूप’ थी। गोस्वामियो की भक्ति मे कर्म-रूपता उतने ही अश मे स्वीकार्य है, जितने अश मे भगवत्परिचर्यादि के रूप मे कर्म भक्ति मे अव्यभिचारी रूप मे अनुप्रविष्ट है।^३

भक्ति सुकुमारतम एव कोमलतम अनुभूति है। ज्ञान और वैराग्य चित्त मे काठिन्य और रूक्षता लाते है। अतः ज्ञान-वैराग्य को भक्ति का आवरण ही मानकर चला गया है।

१ भ० र० सि० पू० वि० ल० १ का० ११।

२ भ० र० सि० तथा दु० म०, पृ० ११-१३ के आधार पर।

३ “भक्ति भावरूप, तथाप्येतद्व्याभिचारिणी क्रियारूपापि लक्ष्यते।” दु० स०, पृ० १३।

संसार में होने वाले अतिराग को रोककर भक्ति में प्रवेश करने के लिए ज्ञान-वैराग्य की उपयोगिता स्वीकार की जा सकती है, अन्यथा वे भक्ति की चरम सीढ़ी पर पहुँचने के लिए मोपान भी नहीं है। भक्ति स्वयं साधन है, स्वयं माध्य। उसकी प्रारम्भिक अवस्था ही आगे बढ़ने के लिए साधन बनती जाती है।^१

भक्ति स्वतः आनन्दमयी अनुभूति है, उसका उद्देश्य वह स्वयं है। वस्तुतः उसका चरम उद्देश्य है कृष्णनुकूल्य, जिसमें अपने आनन्दलाभ की भावना भी निरोहित हो जाती है।

भक्ति की भावना का क्रमिक विकास होता है।^२ इसी हेतु उसकी साधन और माध्य अवस्थाओं की चर्चा की गयी है। साध्य स्थिति ही वस्तुतः आनन्दान्तिका है, तथापि उस स्थिति तक ले जाने वाला साधन या मार्ग भी स्वरूपतः आनन्दान्तिक है। अतः भक्ति की सभी भूमिकाओं से आनन्द का सीधा सम्बन्ध है। रूप ने भक्ति विकास के क्रम को इस प्रकार दिखाया है

“आदौ श्रद्धा ततः साधुसंगोऽथ भजनक्रिया ।
ततोऽनर्थनिवृत्तिरस्यान्ततो निष्ठा रुचिस्ततः ।
अथासक्तिस्ततो भावः ततः प्रेमाभ्युदयश्च ।
साधकानामयं प्रेम्णः प्रादुर्भावो भवेत् क्रमः ।”^३

इस क्रमिक विकास को ध्यान में रखकर भक्ति के सामान्यतः तीन भेद किये गये हैं—साधन, भाव, प्रेमा।^४ साधन-भक्ति का उद्देश्य भाव-भक्ति का उदय करना ही है। भावोदय के अनन्तर साधन-भक्ति का क्षेत्र समाप्त हो जाता है। भाव-नामक भक्ति की ही पूर्ण परिणत अवस्था को ‘प्रेमा’ नाम दिया गया है।^५ प्रणय, स्नेह, राग, मान, अनुराग, महाभाव आदि इसी प्रेमा की विविध स्थितियाँ हैं।^६

जीवने रूप-गोस्वामी की मान्यताओं को आधार बनाकर कुछ अधिक काव्य-शास्त्रीय रूप देकर जो भक्ति-भेदों का निरूपण किया है, उसे इस प्रकार प्रस्तुत किया जा सकता है

१ ‘ज्ञानवैराग्ययोर्भक्तिप्रवेशोपयोगिता ।

इदमप्रथममेवेति नाङ्गवमुच्यते तयोः ॥

यदुभे चित्तकाठिन्यहेतु प्रायः सता मते ।

सुकुमारम्बभवेय भवितुस्तद्धेतुरीरिता ।” भ० र० सि० पू० वि० ल० ० का० ४८-६ ।

“तस्य भक्तिप्रवेशस्य हेतुर्भक्तिरीरिता, उत्तरोत्तरभक्तिप्रवेशस्य हेतुः पूर्वपूर्वभक्तिप्रवेशार्थः ।”
दु० स०, पृ० ८० ।

२ “ताह महाय विनोत्तरोत्तरभक्तिप्रवेश कथं स्यात् ?” दु० स०, पृ० ८० ।

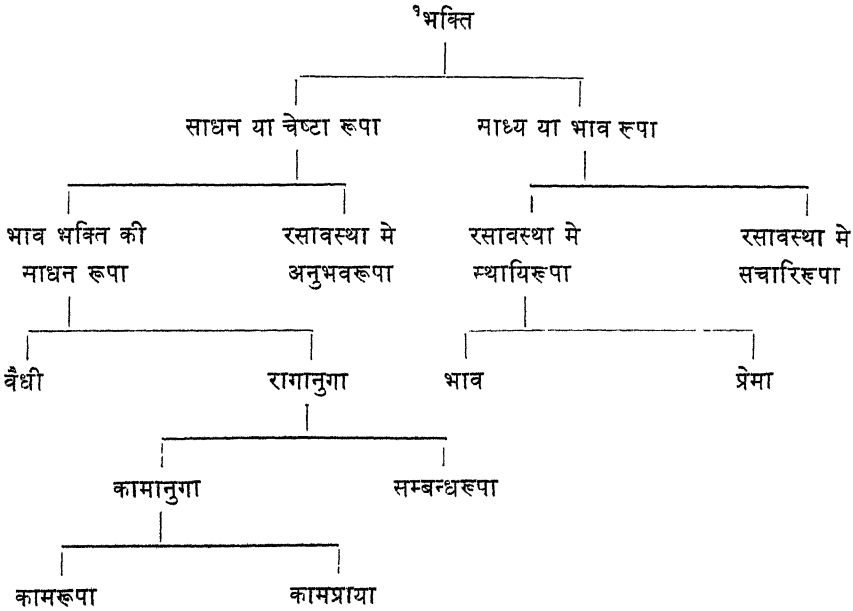
३ भ० र० सि० पू० वि० ल० ४ का० ६-७ ।

४ “सा भक्ति साधन भावः प्रेमा चेति त्रिधोऽस्ति ।” भ० र० सि० पू० वि० ल० ० का० १ ।

५ “भावः स एव सान्द्रा मा बुधैः प्रेमा निगद्यते ।” वही ल० ४ का० १ ।

६ दु० स०, पृ० २३ ।

महात्मा रसायन विद्या



इस प्रकार मोटे तौर पर भक्ति के दो ही रूप हे, साधन भक्ति और साध्य भक्ति । साध्य भक्ति मे 'भाव' प्रारम्भिक स्थिति है तो 'प्रेमा' उसकी परिनिष्ठित दशा । और निष्कट से देखा जाय तो यह भावभूमिका भी साधना भक्ति की रागानुगा स्थिति का ही विकास है । वैधी भक्ति रागानुगा को उदित करके समाप्त हो जाती है, रागानुगा ही क्रमश बढते-बढते प्रेमा की कोटि प्राप्त करती है ।

साधन भक्ति के दो भेद ऊपर दिखाये गये है—वैधी और रागानुगा । इनमे वैधी मे शास्त्र का आदेश प्रधान होता है, हृदय का लगाव गौण । इसके अनेक अंग है । इनमे प्रमुख ६४ अंगो का उल्लेख रूप ने किया है ।^१ शास्त्र मर्यादा का अनुसरण होने के कारण ही इस वैधी भक्ति को मर्यादा मार्ग कहा गया है ।^२

रागानुगा मे शास्त्र की नही, चित्त की रागात्मिका वृत्ति की, प्रधानता होती है । किसी अभीष्ट वस्तु मे चित्त की जो स्वात्मिकी आवेशात्मक प्रवृत्ति होती है, उन्नी का नाम-तो राग है । वस्तुतः रागानुगा भक्ति ही 'भक्ति' की प्रथम सीढी है । मानव मे कामादि चित्त-वृत्तियाँ स्वत उत्पन्न होती है, किसी शास्त्र के विधान की अपेक्षा नही रखती । रागानुगा भक्ति इन्ही वृत्तियो के उदात्तीकरण का द्वार खोलती है । इस प्रकार रागानुगा भक्ति मे चित्त की किसी वृत्ति को भक्ति-भावना का साधन बनाया जा सकता है । यह वह पथ है, जिसमे मनोवृत्तियो को तोडा नही जाता, मोडा जाता है । नारूद ने तो काम, द्वेष, भय आदि

१ दु० म०, पृ० २३ तथा १०० के आवाक पर ।

२ म० २० सि० पू० वि० ल० २, पृ० ४६-६५ ।

३. "शास्त्रोक्त्या प्रबलया तत्तन्मर्यादयान्विता ।

वैधी भक्तिरिय कैश्चिन्मर्यादामार्ग उच्यते ।" वही, ल० २, का० ५६-६० ।

सभी वृत्तियों के द्वारा भगवदुपासना स्वीकार की है। किन्तु गोस्वामियों ने भय और द्वेष की वृत्तियों को छोड़कर ही अन्य वृत्तियों का अवकाश स्वीकार किया है। उनकी भक्ति-भावना में 'कृष्णानुकूल्य' भी एक प्रमुख शर्त है जो भय और द्वेष में पूरी नहीं होती।^१ अतः काम, वात्सल्य, सख्य दास्य आदि की वृत्तियाँ भी प्रमुखतया इसके भीतर आती हैं।

गोस्वामी आचार्यों की निजी प्रतिपाद्य मधुरा भक्ति है, जिसमें कान्ता भाव की प्रधानता है। लौकिक दृष्टि से यह 'कामवृत्ति' है। उसपर विशेष बल देने के लिए उन्होंने रागानुगा के दो भेद किए हैं—कामानुगा और सम्बन्धानुगा। काम-सम्बन्ध के कान्ता भाव को छोड़ अन्य समस्त भावात्मक सम्बन्धों को सम्बन्धानुगा के भीतर माना गया है, और कामानुगा को ही शुद्ध रागानुगा कहा गया है।^२ जिस सख्य भाव के स्नेह की धारा अनेक मूर आदि भक्त कवियों में दिखायी पड़ती है, उसे ये आचार्य शुद्ध रागानुगा में नहीं गिनते, दूसरे भेद सम्बन्धानुगा में ही रखते हैं। उनका तर्क है कि सख्य के इस स्नेह भाव में आराध्य के गेष्वर्य का ज्ञान प्रधान हो जाता है, अतः उसकी विणुद्धता दब जाती है।^३

कामानुगा भक्ति गोपी भाव की भावना है। इसकी चर्चा हम कुछ आगे करेंगे। यहाँ इतना समझ लेना आवश्यक है कि इसमें लौकिक काम जैसी गति वृत्ति का चरम निर्मलीकरण और उदात्तीकरण ही नहीं है, चरम निवयक्तीकरण भी है। गोपियों में जो महज सम्भोग लालसा है, उसका उद्देश्य स्व-सुख नहीं, अपितु कृष्ण को आनन्दित करना है। स्वसुख की स्वार्थ-गन्ध से भी दूर यह सम्भोग की इच्छा वाली काम भावना ब्रजदेवियों में पायी जाती है। इस भावना में लौकिक सम्भोग भावना घुलकर विणुद्ध 'काम-रूपा' रह जाती है।

“सा कामरूपा सम्भोगतृष्णा या नयति स्वताम् ।

यदस्या कृष्णसौख्यार्थमेव केवलमुद्यम ॥

इयं तु ब्रजदेवीषु सुप्रसिद्धा विराजते ।

आसा प्रेमविशेषोऽयं प्राप्त कामपि माधुरीम् ।

तत्तत्क्रीडानिदानत्वात् काम इत्युच्यते बुधैः ॥”^४

यह विणुद्ध भावात्मिका वृत्ति है। मानसी स्थिति है। कुब्जा में यह नहीं पायी जाती। उसमें स्वसुख की कुछ लालसा थी, अतः उसका काम भावात्मक न रहकर चेष्टात्मक बन गया था। वह कृष्ण के वस्त्रादि खींचने लग गयी थी, आदि। इसलिए उसकी रति को 'कामरूपा' न कहकर 'कामप्राया' कहा गया है।^५ रागानुगा के दोनों भेदों का कामानुगा एवं कामप्राया में यही अन्तर है।

साध्यरूपा भाव भक्ति—मनोरोगों के उदात्तीकरण रूप साधन में साधक में साध्यरूपा भाव भक्ति का उदय होता है। इसकी दो स्थितियाँ मोटे तौर पर दिखायी गयी हैं—भाव और

१ आनुकूल्य विपर्ययाद् भीतिद्वेषौ पराहतौ । म० २० सि० पू० वि० ल० २ का० ६३ ।

२ अयमर्थ—पाण्डवनाय रनेह स सख्यरूपरागात्मिकायामेव पर्यवर्ग्यति, तथाप्येष्वर्थज्ञानप्रधानत्वात्तेषां विधिमात्रे प्रधानत्वमेव ग्यादिति शुद्धरागात्मिकाया नोपयोग ॥”

३ दु० स०, पृ० ६० ।

४ म० २० सि०, पू० वि०, ल० २, का० ६८-७०, दु० म०, पृ० ६० ।

५ कामप्राया रति किन्तु कुब्ज्यामेव ममता । वही, का० ७१ ।

प्रेमा । प्रेम यदि परिपूर्ण मूर्य के समान है तो भाव उसके अशुओ के समान । वस्तुतः ये कृष्ण-रति की प्रारम्भिक और विकसित अवस्थाएँ है ।^१

वस्तुतः कृष्णविषयक रति का पर्याय ही 'भाव' शब्द है, प्रेमा आदि जिसकी प्रौढ अवस्थाएँ है ।^२ यह कृष्णरति ही भवितरस के रूप में परिणत होती है, अतः यही भक्तिरस का 'स्थायी भाव' है ।^३

अधिकारी भक्तों के अधिकार-भेद से इस रति भाव को पाँच रूपों में माना गया है । वासना-भेद के कारण भक्तों के पाँच वर्ग माने गये हैं—शान्त, दास-मुक्त आदि भगवान् के अनुग्राह्य, सखा, वात्सल्य के अधिकारी गुरु-जन तथा प्रेयसियों ।^४ इन्हीं की दृष्टि में रति भाव के ये ५ भेद होते हैं—शुद्धा, प्रीति, मख्य, वात्सल्य और प्रियता ।^५ फिर भी यह रति मनोविकार रूप नहीं है, यद्यपि प्रीति, वात्सल्य आदि मनोविकारों के रूप में ही परिलक्षित होती है । इस अन्तर को भी तभी समझा जा सकता है जब उपर्युक्त रति भाव का दार्शनिक स्वरूप समझा जाय ।

भाव का दार्शनिक स्वरूप—'भाव' जो कि कृष्णरति का पर्याय है, मूलतः शुद्ध सत्त्व रूप है । यह शुद्ध सत्त्व प्राकृत सत्त्व गुण से सर्वथा भिन्न है । वस्तुतः यह शुद्ध सत्त्व आनन्दमय भगवान् की स्वरूपात्मिका शक्ति का ही दूसरा नाम है । भगवान् की स्वरूपशक्ति जब आत्मप्रकाशन करती है तब उसे 'शुद्ध सत्त्व' कहा जाता है । इसे ही 'ह्लादिनी' 'सन्धिनी' 'सवित्' आदि नाम दिये गये हैं ।

"अत्र शुद्धसत्त्व नाम स्वप्रकाशिका स्वरूपशक्ते सविदाख्या वृत्ति, न तु माया-वृत्तिविशेष ।"^६

भाव को रूप गोस्वामी ने इसी शुद्ध सत्त्व का एक विशेष रूप कहा है

"शुद्धसत्त्वविशेषात्मा प्रेमसूर्याशुसाम्यभाक् ।"^७

रुचिभिश्चित्तमासृण्यकृदसौ भाव उच्यते ।"^८

इस भाव-स्थिति का सीधा सम्बन्ध राधा से है । राधा भगवान् कृष्ण की नित्य प्रिया है, वे उनकी आह्लादिनी शक्ति हैं । उनका कृष्ण से नित्य मिलन है । माधुर्य भावना

१ "शुद्धसत्त्वविशेषात्मा प्रेमसूर्याशुसाम्यभाक् ।

रुचिभिश्चित्तमासृण्यकृदसौ भाव उच्यते ॥" भ० २० सि० पू० वि० ल० ३ का० १ ।

"सूर्यरत्नचिन्त्रादुदयिध्यमाणो गृह्यते, ततश्च तत्शुसाम्यभागिति प्रेया प्रथमन्द्धविरूप इत्यर्थः ।"^२ दु० म०, पू० १०१ ।

"भाव स एव सान्द्रात्मा बुधै प्रेमा निगद्यते ।" भ० २० सि० पू० वि० ल० ४ का० २ ।

३ "रत्यप पर्यायमर्थिभाव, इत्कुरूप भाव लक्षयति ।" दु० म०, पू० १०० ।

४ "षष्ठा कृष्ण निरेव रथथी भव, मैव च भक्तिरसो भवेत् ।" दु० म०, पू० १०० ।

५ "भक्तारतु कौतिता शान्तारतथा दासमुतादय ।

सखायो गुरुवर्गाश्च प्रेययश्चेति पञ्चवा ॥" भ० २० सि० द० वि० ल० १ का० ११३ ।

"अत्र विधिमागार्गपलक्षयत्वेन वासनाविभेदोपि ज्ञेयः ।" दु० म०, पू० १२ ।

६ "भक्ताना भेदतः सेय रति पञ्चविधा स्मृता ।" भ० २० सि० पू० वि० ल० ३ का० ११ ।

"शुद्धा प्रीतिस्तथा सरय वात्सल्य प्रियनेत्यमौ ।" वही द० वि० ल० ५ का० ६ ।

७ दु० म०, पू० १०० ।

८ भ० २० सि० पू० वि० ल० ३ का० १ ।

से ओत-प्रोत यह राधा उस चरम कान्ता-भाव की प्रतीक है, जिममे कृष्ण के आनुकूल्य की ही उदात्त एव परम वृत्ति होती है। इस प्रकार भाव के रूप मे 'शुद्धमत्त्व-विशेष' दार्शनिक दृष्टि से भगवान् की स्वरूपात्मिका ह्लादिनी शक्ति का वह प्रकाशन है जिसमे कृष्ण के आनुकूल्य की, उन्हें परम आनन्दित करने की, न कि स्वयं स्वार्थपूर्ति की, वृत्ति रहती है। 'भाव' की इस प्रकार की चरम परिणति को ही 'महाभाव' या 'मोदन-भाव' कहा गया है।^१

इस प्रकार ह्लादिनी के समुदय-रूप रति भाव मे कृष्णानुकूल्य और तन्मौख्यदातृत्व की अभिलाष ही प्रमुख होती है। इसीलिए इसे 'ह्लादिनी' की मारवृत्ति कहा गया है, शुद्ध-सत्त्व का विशेष रूप बताया गया है।^२

इस भाँति यह स्पष्ट है कि साधक भक्त के हृदय मे कृष्णरति के भाव के उदय का अर्थ है उसके उदात्तीकृत मनोरगो वाले चित्त-फलक पर भगवान् की स्वरूपात्मिका ह्लादिनी शक्ति का उदय। इसी हेतु रति या भक्ति की उत्पत्ति नहीं होती, प्रादुर्भाव या उदय होता है, कारण यह भक्ति भगवच्छक्ति-रूपा होने के कारण नित्य है, कार्य या उत्पाद्य नहीं।

यहाँ यह समझ लेना अनिवार्य है कि इन आचार्यों ने नित्य प्रिय भक्त, प्रपञ्चगत प्रिय भक्त तथा साधक भक्तों को अलग-अलग ध्यान मे रखा है। नित्य प्रिय भक्त वे हैं जो भगवान् के नित्य लीला परिकर मे सम्मिलित रहते हैं, जैसे राधा आदि ब्रजदेवियाँ, यशोदा आदि। किन्तु प्रपञ्चगत भक्त वे हैं जो हैं तो सिद्ध भक्त, किन्तु उनमें या तो साधना भक्ति के द्वारा या भगवत्कृपा से शुद्ध भक्ति का उदय हुआ है। साधक भक्त साधना भक्ति के पथिक होते हैं, उनमें 'भाव' भक्ति के आगे चल कर उदित होने की बात है। तो, इनमें नित्य भक्तों मे तो कृष्णरति के उदित होने का प्रश्न ही नहीं उठता, उन्हें तो इसका नित्य लाभ है। जो भक्ति के उदय की बात है, उसका सम्बन्ध प्रपञ्चगत भक्तों से

१ "ह्लादिनी या महाशक्ति सर्वशक्तिवरीयसी।

तत्सारभावरूपेयमिति तत्रे प्रतिष्ठिता।" उज्ज्वलनीलमणि, पृ० ७६।

"अत्र शुद्धसत्त्व नाम रवप्रकाशिका स्वरूपशक्तौ मन्दिदारुया वृत्ति।—

"शुद्धसत्त्वविशेषत्वं चात्र या स्वरूपशक्तिवृत्त्यन्तरलक्षणम्—

"ह्लादिनी सन्धिनी मन्दिन् त्वय्येका सर्वसरिथतो।

ह्लादतापकरी मिश्रा त्वयि ना गुणवर्जिते।।"

इति बिष्णुपुराणानुसारेण ह्लादिनीनाम्नी महाशक्तिस्तदीयसारवृत्तिसमवेत-तत्साराशक्तमेवेत्यवगन्तव्यं, तयो समवेतयो सारत्वं च तन्निःस्रियजनाधिष्ठानकतटीयानुकूल्येच्छामयपरमवृत्तित्वं, ह्लादिनीसारसमवायित्वं चास्यैव भावरथ परमपरिणामरूपमोदनाख्ये भावे श्रीमदुज्ज्वलनीलमणिमधिकृत्य व्यवहृती-भविष्यति।" दु० स०, पृ० १००।

२ "तत्तत्राचयमर्थ—असौ सामान्यतो लक्षिता भक्ति निजाशविशेषे भाव उच्यते। स च किकिररूप ? तत्र—कृष्णस्य सर्वशक्तिरूप शुद्धसत्त्वविशेषो य स इवा मा तन्निःस्रियजनाधिष्ठानतया नि यसिद्ध स्वरूप यस्य स, किंच रुचिभि प्राप्याभिलाषस्वकर्तृकानुकृत्याभिलाषमौहार्दाभिलाषे चित्ताहंता-कृदिति।" दु० स०, पृ० १०१।

सारवृत्तित्वा और विशेषरूपता का जीव गोस्वामी ने यही अर्थ लिया है कि कृष्णानुकूलता के भाव की वृत्ति ही उदय हो—“तयो मारत्वं च तन्निःस्रियजनाधिष्ठानकतटीयानुकूल्येच्छामयपरमवृत्तित्वम्” वही, पृ० १००।

है। उनके भीतर ही पहले की कामादि वृत्तियों का उदात्तीकरण एव परिष्कार होकर शुद्ध भक्ति का उदय होता है, जो मूलतः कृष्ण की ह्लादिनी सवित् का ही प्रकाश है।

प्रश्न उठता है, इस शुद्धमत्त्वविशेष-रूपा ह्लादिनी रति-श्रुति वा इन भक्तों के कामादि वृत्ति वाले हृदयों में आविर्भाव किस प्रकार होता है? हम यह जान चुके हैं कि रागानुगा साधना भक्ति की भूमिका में कामादि मनोवृत्तियों का परिष्कार एव उदात्तीकरण हो जाता है। नभी ह्लादिनी-सार वृत्ति-रूपा रति के उदय की सम्भावना बनती है। भक्त का चित्त अपने-अपने सस्कारों के अनुरूप विशेष-विशेष मनोवृत्तियों वाला होता है, किसी का काम-प्रधान, किसी का सख्य-प्रधान, तो किसी का दास्य-प्रधान। यह शुद्ध मनोवृत्तियों का साँचा जैसा होता है, कृष्णरति उन-उन भक्तों की मनोवृत्ति वाले चित्त के साँचे में आकर उसी रूप में ढल जाती है, और उगी वृत्ति के रूप की बन जाती है। इस प्रकार शुद्धमत्त्वविशेषरूपा रति भक्त की मनोवृत्ति से तादात्म्य करती हुई तत्स्वरूप हो जाती है, न कि वृत्तियाँ अपना अस्तित्व खोकर शुद्ध सत्त्व में तादात्म्य करती हों। इसीलिए इस भक्तिमार्ग में वृत्तियों के निरोध या नाश की किसी अवस्था में आवश्यकता नहीं आती। रूप गोस्वामी ने इस उदय-प्रक्रिया का निरूपण इस प्रकार किया है

“आविर्भूय मनोवृत्तौ ब्रजन्ती तत्स्वरूपताम्।

स्वयप्रकाशरूपापि भासमाना प्रकाशयवत्॥

वस्तुतः स्वयमास्वादस्वरूपैव रतिस्त्वसौ।

कृष्णादिकर्मकास्वादहेतुत्वं प्रतिपद्यते॥”^१

शुद्धसत्त्वविशेषरूपा रति के इस वृत्तित्वादात्म्य का एक परिणाम होता है। अपने मौलिक शक्तिरूप में रति स्वयप्रकाश है, ह्लादिनी है, ‘सवित्’ है। स्वयप्रकाश होने के कारण उसे कोई अन्य तत्त्व प्रकाशित नहीं करता। ह्लादिनी-सार-वृत्ति होने के कारण उसमें चरम कृष्णनुकूल्य की भावना रहती है। ‘सवित्’ होने के कारण वह ‘प्रकाशिका’ भी है, वह कृष्णादि सभी के स्वरूप को प्रकाशित करती है। इसीलिए उसे ‘श्रीकृष्णादिसर्व-प्रकाशिका’ भी कहा गया है।^२ दूसरी ओर जो भक्त-हृदय की कामादि वृत्तियाँ हैं, वे चाहे कितनी ही उदात्तीकृत क्यों न हों, स्वरूपतः जड़ और परतः प्रकाश्य होती हैं। जब स्वय-प्रकाशा परप्रकाशिका रति उन वृत्तियों से सारूप्य कर लेती है, तो यह स्वाभाविक है कि वह भी प्रकाशिका न रहकर प्रकाश्य बने। किन्तु होता यह है कि वह स्वरूपतः तो प्रकाशिका और स्वयप्रकाशा ही रहती है, तथापि प्रकाश्य वृत्तियों के साथ तादात्म्य हो जाने के कारण प्रकाश्य जैसी ही भासित होने लगती है। इसीलिए अन्य दर्शकों को भक्त की कृष्णरति लौकिक कामादि वृत्तियों के रूप में दिखायी देती है, किन्तु यह उनका भ्रम है। ये वृत्तियाँ तो उस रति के लिए साँचा मात्र रह गयी हैं। उसका मूल रूप प्रकाशात्मक एव सविदात्मक ही है।

“असौ शुद्धमत्त्वविशेषरूपा रतिमूलरूपत्वेन मुख्यवृत्त्या तच्छब्दवाच्या सा रति श्रीकृष्णादिसर्वप्रकाशकत्वेन स्वयप्रकाशरूपाऽपि प्रापञ्चितत्प्रियजनाना मनोवृत्तावाविर्भूय

१. भ० २० सि० पू० वि० ल० ३ का० २, ३।

२. “श्रीकृष्णादिसर्वप्रकाशकत्वेन स्वयप्रकाशरूपाऽपि प्रापञ्चितत्प्रियजनाना मनोवृत्तावाविर्भूय ॥” दु० स०, पृ० १००।

तत्स्वरूपता तत्तादात्म्य व्रजन्ती तद्वृत्त्या प्रकाश्यवद्भासमाना ब्रह्मवत् तस्या स्फुरन्ती ११

यहाँ एक प्रश्न उठाया गया है—रति स्वयं आम्बादरूपा है, अथवा आस्वाद का हेतु? यदि वह आस्वादरूपा है, तो फिर कृष्णादि के आनन्दमय रूप का आस्वादन कैसे करा सकती है? इसका उत्तर इस प्रकार दिया गया है—रति स्वरूपत आस्वादरूपा है। वह भगवान् की आनन्दमयी शक्ति है, अत आनन्दरूपा है। साथ ही वह ह्लादिनी भी है, जिसका अर्थ है आनन्दित करने वाली। अत वह भगवान् को भी आनन्दित करती है। इसीलिए उनमें चरम कृष्णानुकृत्य होता है। उसके साथ ही उसका एक पक्ष सविदात्मक भी है, जिसके द्वारा वह प्रकाशन करती है। वह भगवान् के स्वरूप का भी प्रकाशन करती है।^१ अत जब भक्त के हृदय-फलक पर इस सविदात्मिका रति का उदय होता है तो यह भी स्वाभाविक ही है कि उसके सवित् अंश के द्वारा उसी फलक पर भगवान् कृष्ण, उनका परिकर, उनकी लीलाएँ प्रकाशित हो जाएँ, उभर उठे। तो, रति अपने सविद् अंश से कृष्णादि को चित्त-फलक पर प्रस्तुत करती है, और ह्लादिनी अंश में उनका आस्वादन कराती है। अत स्वरूपत आस्वाद-रूपा होते हुए भी इस अलौकिक रति का आम्बादक रूप मानने में कोई बाधा नहीं है।^२

इस प्रकार यह स्पष्ट हो जाता है कि भक्तिरस का स्थायी भाव मानी गयी कृष्णरति, चाहे कान्ता भाव के रूप में हो चाहे दास्यादि अन्य किमी भाव के रूप में, स्वरूपत मनोविकार रूप नहीं, शुद्धसत्त्वविशेषरूपा है। लगनी वह लौकिक मनोविकारो के रूप में है।

भक्ति की ६ विशेषताएँ—रूप गोस्वामी ने भक्ति के ६ गुण या विशेषताओं का उल्लेख किया है, जो इस प्रकार हैं *
 १ क्लेशघ्नी २ शुभदा
 ३ मोक्षलघुताकृत् ४ मुदुर्लभा
 ५ सान्द्रानन्दविशेषात्मा ६ श्रीकृष्णाकर्षणी।

इन ६ विशेषताओं में से प्रथम दो का सम्बन्ध ही साधना भक्ति में जुड़ पाता है। भाव भक्ति की भूमिका में प्रथम ४ गुण आ जाते हैं, तथा भाव की प्रौढावस्था 'प्रेमा' की भूमिका में समस्त विशेषताएँ आविर्भूत हो जाती हैं।

क्लेश से तात्पर्य उन समस्त प्रारब्ध-अप्रारब्ध कर्मों, जिनके कारण जन्म-मरण के दुःखों का चक्र चलता है, उनके सस्कार-रूप बीजों, तथा सबकी मूल अविद्या से है। भक्ति इन क्लेशों का हनन करने वाली है। साधना भक्ति की भूमिका में ही भक्त इन क्लेशों के प्रभाव से मुक्त हो जाता है।

भक्ति शुभदा है। इसमें लोक-प्रणयन और लोक-कल्याण निहित है। भक्त में

१ दु० स०, पृ० १००।

२ “अस्याप्राकृतत्व तादृशशुद्धसत्त्वविशेषह्लादिनीसाररूपत्व च मोक्षसुखम्यापि निरकारकत्वात्, श्रीभगवतोपि प्रक.शकत्व द नन्दकरत्वान्च।” दु० स०, पृ० १०१।

३ भ० र० सि० पू० वि० ल० ३ का० ३ तथा उसकी दु० स०, पृ० १०२-३।

४ भ० र० सि० पू० वि० ल० १ के आधार पर।

लोक-मगल रूप शुभ गुणो का उदय हो जाता है, जिससे उमे प्राणि-मात्र का अनुराग मिलता है ।

भक्ति मे भोगो की ही नही, मोक्ष की भी अत्यन्त लघुता एव हेयता है । भाव भक्ति की भूमिका मे पहुँचे हुए भक्त की दृष्टि मे मोक्ष की निस्सारता स्पष्ट हो जाती है । चारो ही पुरुषार्थ उसे तृण-वत् प्रतीत होते है ।

भक्ति की उच्च भूमिका अत्यन्त दुर्लभ है । वस्तुतः वह केवल साधन मार्ग पर चल कर बिना भगवान् या उनके प्रिय भक्तो की कृपा के प्राप्त नही होती । भगवान् भी अपनी निर्मल भक्ति को सहज नही दे देते, इसीलिए भक्ति को 'आश्वदेया' आशु अदेय कहा गया है ।

भक्ति की उच्च भूमिका पूर्ण आनन्दमयी है । वह स्वयं भगवान् की आनन्दमयी शक्ति का विस्फुरण हे । एक प्रकार से भगवान् की आनन्दमयी, आनन्ददात्री शक्ति है । यह आनन्द अत्यन्त 'सान्द्र' घनीभूत होता है, जिसकी समता मे ब्रह्मानन्द अत्यन्त हेय एव तुच्छ होता है । लौकिक सुख, और ब्रह्म-सुख से बढ़कर, आत्म-स्वरूप-बोध के सुख को अतिक्रान्त करने वाला भक्ति का सुख होता है । वह विशुद्ध आनन्द है, परम 'रस' तत्त्व ।

भक्ति की उच्च भूमिका मे एक भारी विशेषता आ जाती है कि भगवान् स्वयं भक्त से प्रेम करने लगते है । वह श्रीकृष्णाकर्षणी कही गयी है । कृष्ण ही नही, उनका परिकर, जिसके सन्दर्भ मे ही उन्हो 'श्रीकृष्ण' कहना चाहिए, भक्त के प्रति आकृष्ट होकर उसके प्रति प्रेमभाक् हो जाता है ।

भक्ति मे आनन्द और अशान्ति—भक्ति स्वरूपत आनन्द-प्रवाह-रूपा है । वह आनन्द अत्यन्त शान्त हे । फिर भी उसमे एक बड़ी भारी उष्णता है, प्यास है । उत्तरोत्तर और अधिक अभिलाषा उसमे बढ़ती चली जाती है । अतः उसमे एक स्वाभाविक अशान्त-स्वभावता और उष्णता भी सन्निविष्ट रहती है, जिसका उल्लेख रूप ने इस भाँति किया है

“रतिरनिशानिसर्गोष्णप्रबलतरानन्दपूररूपैव ।

ऊष्माणमपि वमन्ती सुधाशुकोटेरपि स्वाद्वी ।”^१

‘रस’

इन गोस्वामी आचार्यों की दृष्टि मे रस' मुख्यत भक्तिरस ही है, अन्य किसी के लिए इस शब्द का प्रयोग औपचारिक ही समझना चाहिए । उदाहरण-स्वरूप निम्न श्लोक मे श्रीमद्भागवत को 'रस' कहा गया है

“निगमकल्पतरोर्गलित फल शुकमुखादमृतद्रवसयुतम् ।

पिबत भागवत रसम् आलय मुहुरहो रसिका भुवि भावुका ॥”^२

भागवत को रस इसीलिए कहा गया है कि उसमे भगवद्-भक्ति-रस है । वह भक्ति-रस-मय है । इतनी मात्रा तक भक्तिरस-मय है कि उसमे अन्य कुछ नही, कहना चाहिए,

१ भ० र० सि० पू० वि० ल० ३ का० ३५ ।

२ दु० स०, पृ० ७४ श्रीमद्भागवत से उद्धृत ।

‘रसैकमय’ है। इसीलिए औपचारिक रूप में उसे ‘रम’ कहा गया है। यह रम ‘भागवत’ अर्थात् भगवद्भक्ति से सम्बद्ध है, यह भी स्पष्ट ही है।^१

इतना ही नहीं, जीव गोरवामी तो नैत्तरीय के ‘रसो वै स’ इत्यादि शब्दों में भगवान् के लिए प्रयुक्त ‘रम’ शब्द को भी कुछ औपचारिक ही दिखाना चाहते हैं

“स च रसो भगवद्भक्तिसमय एव, यस्या वै श्रूयमाणायामिन्यादि-फलश्रुते, यन्मयत्वेनेव भगवति रमशब्द श्रुतौ प्रयुज्यते ‘रमो वै स’ म एव च प्रशस्यते—‘रस ह्येवाय लब्धवानन्दीभवति’ इति।”^२

भगवान् को जीव के अनुसार इमीलिए ‘रम’ कहा गया है कि वे भक्तिसमय है। भक्ति उनको ह्यादिनी शक्ति है। गतिन ओर शक्तिमान् में अभेद होता है।^३ अतः भगवान् भी भक्तिरसमय है, अतः उन्हें ‘रम’ कहा गया है। ‘रस ह्येवाय लब्धवानन्दीभवति’ अर्थात् ‘रम’ को प्राप्त करने ही यह आनन्दित होता है, इन शब्दों में तो सीधे-सीधे उस भक्ति-रूप रस की प्रशंसा की गयी है।

इस प्रकार ‘रस’ शब्द का मुख्य अर्थ है ‘भक्ति-रस’।

रस और रसाभास की परिधि

रूप गोस्वामी ने अपने भक्तिरसामृतसिन्धु में यथास्थान ४ विषयों का निरूपण किया है—भाव, भावाभास, रस और रसाभास। इनमें से वे भावों, भावाभासों, रसों और कुछ ही रसाभासों को ‘रस’ की परिधि में मानते हैं

“भावा सर्वं तदाभासा रसाभासाश्च केचन।

अमी प्रोक्ता रसाभिज्ञै सर्वपि रसनाद्रसा ॥”

रसाभासों के उन्होंने तीन भेद किये हैं—उपरस, अनुरस, अपरस। इनमें उपरस उत्तम कोटि के रसाभास है। ये ही ‘रस’ की परिधि में गिने जाने योग्य हैं, अन्य नहीं।^४

रस की परिधि में आने वाले इन तत्त्वों पर रस-स्वरूप के स्पष्टीकरण के लिए कुछ और दृष्टिपात कर लिया जाय तो अच्छा रहेगा।

भाव—भाव की दार्शनिक स्थिति हम पीछे समझ चुके हैं। भक्त के हृदय में उसके वृत्त्यात्मक चित्तफलक के ऊपर शुद्धसत्त्व के विशेष रूप का उदय ही भाव है, जिसे सामान्य शब्द में कृष्णरति कहा जा सकता है। यह कृष्णरति अधिकारी-भेद से कान्ताभाव, दास्य, वात्सल्य आदि त्रिविध रूपों में हो सकती है।

यह कृष्णरति ही भक्तिरस का स्थायी भाव है।

यहाँ एक बात विशेषतः उल्लेखनीय है। काव्यशास्त्रीय रस के प्रतिपादक आचार्यों

१. भगवतरय यन्ध्यास्त्र तत् खलु रसवदपि रसैकमयवविवक्षया रमशब्देन निर्दिष्ट, भागवतरय तदीयत्वेन रसस्यापि तदीयत्वाच्चेपात् शब्दश्लेषेण च भगवत्सम्बन्धि रसमिति गम्यते।” दु० सं० पृ० ७४।

२. दु० सं०, पृ० ७४।

३. भ० सं० सि० उ० वि० ल० १ का० २४।

४. भ० सं० सि० उ० वि० ल० १ का० २ तथा २३-२४।

की मान्यता है कि स्थायी भाव स्वरूपत वासनात्मक होता है, और मानवमन मे सस्कार या वासना के रूप मे ही सुप्तप्राय अवस्थित रहता है। विभावादि सामग्री के साथ उपयुक्त संयोग होने पर ही वह अभिव्यक्त होता हुआ 'रस' बनता है। इस प्रकार काव्य-दृष्टि से 'स्थायी भाव' की कोई विशिष्ट स्थिति नहीं होती। काव्यशास्त्र मे ही एक और प्रकार से उद्बुद्ध भावो के लिए 'भाव' शब्द का पारिभाषिक प्रयोग किया गया है। देवादि-विषयक रति, व्यजित व्यभिचारी और किसी-किसी आचार्य की दृष्टि मे पूर्णत व्यजित स्थायी भी 'भाव' कहे गये है। किन्तु ये सब स्थितियाँ पारिभाषिक हैं, और रस की एक हल्की स्थिति दिखाने के लिए पारिभाषिकतया अलग की गयी है। विश्वनाथ आदि ने रस की व्यापक परिधि मे इन्ही पारिभाषिक भावो को परिगणित किया है, सीधे-सीधे स्थायी भावो को नहीं।

इस विवेचन से यह निष्कर्ष निकलता है कि काव्यशास्त्रीय आचार्यों की दृष्टि मे भाव और रस के बीच, अर्थात् स्थायी और उससे निष्पन्न होने वाले रस के बीच अनभिव्यजित और अभिव्यजित दशा का अन्तर है। किन्तु रूप गोस्वामी और जीव गोस्वामी द्वारा प्रतिपादित स्थायी रूपा कृष्णरति और तन्निष्पन्न भक्तिरस मे यह बात नहीं है। कृष्णरति-रूपा 'भाव' दशा भक्ति की एक प्रौढ दशा है, जिसका समुदय साधना भक्ति के अनन्तर होता है, कभी-कभी भगवत्कृपा या भक्त-कृपा से भी। रस-दशा उसकी प्रौढतम आनन्दमयी अनुभूति-विशेष है, किन्तु भाव-स्थिति स्वयं अपने मे अनभिव्यक्त और वासनात्मतया सुप्त-प्राय स्थिति नहीं है।

इस प्रकार सिद्धान्तत अभिव्यक्तिवाद का अनुसरण करते हुए भी ये आचार्य अपने निरूपण मे अपनी मान्यताओ के फलस्वरूप उपचयवाद के अधिक समीप पहुँच जाते है। इनकी स्थायी रूपा भाव-स्थिति मे और रस मे मात्रा का अन्तर रहता है। फिर भी यह ध्यान रखने की बात है कि न इनके भाव की और न रस की, उत्पत्ति किसी की सम्भव नहीं। नित्य शुद्ध-सत्त्व का आविर्भाव ही होता है, उत्पत्ति नहीं।

इस दृष्टि से इनका भक्तिरस असलक्ष्यक्रम भी नहीं है। इसके विपरीत स्थल-स्थल पर उसमे क्रम की चर्चा की गयी मिलती है

“अथासत्तिस्ततो भावस्तत प्रेमाऽभ्युदचति।

साधकानामय प्रेम्ण प्रादुर्भवि भवेत् क्रम।”^१

“तस्य भक्तिप्रवेशस्य हेतु भक्तिरिरिता, उत्तरोत्तरभक्तिप्रवेशस्य हेतु पूर्वपूर्वभक्ति-रेवेत्यर्थ।”^२

क्रमयोगेनैव रसा सम्पद्यन्ते, नेतरथेति भाव।^३

भाव और भावभास—भाव और भावभास के बीच अन्तर उपाधि का होता है। कृष्ण-रति का भाव एक निर्मल एव निरुपाधिक शुद्धसत्त्वविशेष है। ज्ञान और कर्म उसके मलात्मक आवरक है, भुक्ति-मुक्ति की स्पृहा उसकी उपाधि। भुक्ति-मुक्ति के कामी साधक शुद्धा भक्ति को अपनाकर चल ही नहीं सकते, उनका मार्ग तो प्राय ज्ञान और कर्म के बीच से जाता

१ भ० र० सि० पू० वि० ल० ४ : का० ७।

२ दु० स०, पृ० ८०।

३ दु० स०, पृ० ११५।

है। ऐसे भक्ति के इच्छुको अथवा मुमुक्षुओ में कभी किसी प्रकार से आये हुए भक्ति के चिह्न दिखायी पड़े, जैसे हृदय की मृगणता और आर्द्रता, अश्रुपात आदि, तो उनमें मामान्य दर्शक को उनमें भाव की भ्रान्ति हो जाती है। वह उनके इस रूप को देखकर उनसे प्रभावित हो उठता है। किन्तु अभिन्न पुरुष की दृष्टि इससे धोखा नहीं खा सकती। उनमें भाव नहीं, भावभास है।^१

इस प्रकार भाव का मुख्यतः स्वरूप है अन्याभिलाषिताशून्य होना, अन्याभिलाष की उपाधि से रहित होना—भावाभास का स्वरूप है उपाधि से आवृत रति के चिह्नो का आभास।

“तस्मान्निरुपाधित्वमेव रतेर्मुख्यस्वरूप, सोपाधित्वमाभासत्व, तच्च गौण्या वृत्त्या प्रवर्तमानत्वम्।”^२

यह भावाभास प्रतिबिम्ब और छाया भेद से दो प्रकार का माना गया है, जिसमें प्रथम उत्कृष्ट है।^३

भक्ति का पथ एक ओर आनन्दमयी अनुभूति का पथ है, तो दूसरी ओर साधना का भी। इसीलिए उसमें क्रमत्व का समावेश है। इसी दृष्टि से उसमें उत्थान और पतन दोनों की सम्भावनाएँ हैं। भगवान् और उनके प्रिय भक्तों की कृपा और ससर्ग से भावाभास से भाव की स्थिति आ सकती है, भाव से प्रेमा की। उनके प्रति अपराध और उपेक्षा से भाव भी आभास बन सकता है, अभावता को भी प्राप्त हो सकता है।^४

हम देख चुके हैं कि रूप गोस्वामी ने रस की व्यापक परिधि में भावों के साथ उनके आभासों को भी समेटा है। इसके दो ही कारण हो सकते हैं। एक तो काव्यशास्त्रीय आचार्यों की वह मान्यता, जिसके अनुसार रस की ‘रस्यत इति रस’ इस व्युत्पत्ति के आधार पर रस की परिधि में रस, भाव, रसाभास, भावाभास, भावोदय, भावसन्धि, भावशान्ति, भावशबलता इस सभी को सम्मिलित किया गया है। दूसरी बात यह कि रसामृतसिन्धु में रूप गोस्वामी स्वयं भक्तिरस की व्यापक परिधि में प्रतिष्ठा करते हुए उसकी सर्वांगीणता प्रतिपादित करने का उद्देश्य सामने रखकर चले थे।

रस-भेद और उनके स्थायी भाव—रूप गोस्वामी ने भक्तिरस के प्रमुखतया दो भेद किये हैं—मुख्य और गौण। इनमें मुख्य रस ५ प्रकार का होता है—शान्त, प्रीति, प्रेयान्, वत्सल और मधुर। गौण सात प्रकार का माना गया है—हास्य, अद्भुत, वीर, करुण, रौद्र,

१ “व्यन्त मसृगतेवान्तर्लक्ष्यते रातलक्षणम् ।
सुगुणुप्रभृतीनां चेद् भवेदेषा गतिर्न हि ॥
किन्तु बालचमकारिका तच्चिह्नवीक्षया ।
अभिज्ञेन सुबोधोऽय रसाभास-प्रकीर्तितः” भ० र० सि० पृ० वि० : ल० ३ का० १७-२०।

२ दु० स०, पृ० ११०।

३ प्रायः प्रेम वमनसा भोगमोक्षादिरागिणाम् ।
कथाचिद्धृदि भावेन्दो प्रतिबिम्ब उदचति ॥
तद्भवतहृन्नभस्थम्य तत्ससर्गप्रभावतः” भ० र० सि० पृ० वि० ल० ३ का० २१-२४।

क्षुद्रकोत्सुहलमयी चचला दुःखहारिणी ।
रतेश्छाया भवेत् किञ्चित् तत्सादृश्यावलम्बिनी” वही, का० २४-२५।

४ भ० र० सि० पृ० वि० ल० ३ पः आवारित।

भयानक, एव बीभत्स । काव्यशास्त्र मे मान्य नौ रसो मे से शान्त और शृङ्गार को ही एक उदात्तीकरण के साथ मुख्य रसो मे स्थान मिला हे, शेष सात गौण रस माने गये है । रसो के भेद मूल स्थायी रूप रति के भेदो एव स्थिति के आधार पर किये गये ह । रसो एव उनके स्थायी भावो का सम्बन्ध इस प्रकार माना गया है

	रस	स्थायी भाव
मुख्य रस	१ शान्त भक्तिरस	शान्ति
	२ प्रीत भक्तिरस	प्रीति
	३ प्रेयान् भक्तिरस	सख्य
	४ वत्सल भक्तिरस	वात्सल्य
	५ मधुर भक्तिरस	प्रियता या मधुरा रति
गौण रस	६ हास्य भक्तिरस	हासरति
	७ अद्भुत भक्तिरस	विस्मयरति
	८ वीर भक्तिरस	उत्साहरति
	९ करुण भक्तिरस	शोकरति
	१० रौद्र भक्तिरस	क्रोधरति
	११ भयानक भक्तिरस	भयरति
	१२ बीभत्स भक्तिरस	जुगुप्सारति

इस प्रकार कुल बारह रस माने गये है, पाँच मुख्य और सात गौण । यहाँ यह स्पष्ट है कि मुख्य रसो मे भक्तिशास्त्र की विविध उद्भावनाओ को समन्वित रूप मे बाँधने का प्रयास है, तो गौण रसो मे काव्यशास्त्र की उपलब्धियो को । दोनो ओर की व्यापकता को समेटकर रूप गोस्वाभी अपने भक्तिरस को एक व्यापक भूमि पर प्रतिष्ठित करना चाहते है ।

मुख्य और गौण रसो का अन्तर—मुख्य और गौण रसो मे अन्तर रस के स्थायी भाव रति की स्थिति की दृष्टि से माना गया है । रति की एक स्वतन्त्र, पूर्ण एव उभरी हुई स्थिति हो सकती है, जिसमे विरुद्ध या अविरुद्ध सभी भाव उसके पोषक बनते है । यह रति चाहे शान्त रूप मे हो चाहे वात्सल्यादि के रूप मे, यह तो दूसरी बात हे । किन्तु अन्य हासादि भावो से वह दबी हुई नहीं होती । किन्तु रति की एक स्थिति यह भी हो सकती है जब रति स्वयं सकुचित होकर किसी अन्य भाव के पीछे छिप गयी हो, और वह अन्य भाव ही उभर कर सामने आ गया हो । उदाहरणस्वरूप यह श्लोक लिया जा सकता है

“मया दृगपि नार्पिता सुमुखि । दधिन तुभ्य शपे
सखी तव निरगला तदपि मे मुख जिघ्रति ।
प्रशाधि तदिमा मुधा छलितसाधुमित्यच्युते
वदत्यजनि दूतिका हसितरोधने न क्षमा ।”^१

वन मे गोपिया ने दही की मटकियाँ उतारकर कही एक स्थल पर रख दी, और उनकी रखवाली के लिए किसी एक सखी को छोड़ स्वयं इधर-उधर कुछ फूल चुनने चली गयी । दही रखाने वाली सखी को एकान्त मे पाकर कृष्ण को कुछ लीला करने का अवसर मिल गया । जब उनका मुख उसके समीप था, एक गोपी उधर आ निकली । लगे कृष्ण

बहाना बनाने। उससे बोले—मुमुखि, तुम्हारी सौगन्ध, मेने तो दही की ओर नजर भी नहीं उठाई, यह तुम्हारी सखी व्यर्थ ही मेरा मुँह सूँघकर यह जाँच कर रही है कि कहीं मैंने दही खाया तो नहीं। ऊपर से यह सीधी लगती है, तुम इसे रोको। कृष्ण की इस उक्ति पर वह दूती अपनी हँसी को न रोक सकी।

यहाँ ऊपर-ऊपर से हास्य का चित्र है, मभी सामग्री हास्य के ही उपयुक्त है। किन्तु इसके मूल में रति सन्निहित है। पर वह रति मुख्य नहीं गौण है। वह स्वार्थी न रहकर परार्थी हो गयी है। रूप गोस्वामी के समस्त गौण रसों में इसी प्रकार की परार्थी कृष्ण रति का योग है।

इस प्रकार गौण रति के स्थलो में दो भाव सामने आते हैं—उभरा हुआ हासादि भाव, और सकुचित होकर पृष्ठभूमि में सन्निहित कृष्णरति। ऊपर के हास के उदाहरण में हास है और रति है। इस स्थिति का मिला-जुला नाम 'हाम-रति' है। इसमें गौण रूप से अवस्थित रति को भी हासरति कहा जा सकता है, और उभरे हुए हास को भी। जीव गोस्वामी ने दोनों की दृष्टि से हासरति शब्द की दो व्युत्पत्तियाँ दी हैं

१ हासो रतिरिव हासरति । पुरुषव्याघ्र इव समास ।^१

हास जो रति के समान है। इस शब्द में 'पुरुषव्याघ्र' शब्द के समान समास होगा। पुरुष, व्याघ्र के समान। इस व्युत्पत्ति के आधार पर उभरे हुए हास को ही हासरति कहा जायेगा।

२ हासोत्तरा रति हासरति । शाकपार्थिवादिवत् समास ।^२

ऐसी रति जिसके ऊपर-ऊपर से हास छाया हुआ है। "शाकप्रिय पार्थिव शाकपार्थिव" के समान इसमें समास माना जायेगा। इस अर्थ में दृष्टि हास पर न होकर रति पर है। अतः उस गौणी रति को भी हासरति कहा जा सकता है।

रसाभास रस की व्यापक परिधि में आने वाला चौथा नाम रसाभासों का है। हम अभी कह चुके हैं कि रूप गोस्वामी ने तीन प्रकार के रसाभास माने हैं—उपरस, अनुरस, अपर। सामान्यतः रसाभास का लक्षण यही दिया गया है कि जहाँ रस के लक्षण में कोई हीनता होती है वहाँ रसाभास होता है। किन्तु इनकी उच्चता-अवरता उस हीनता पर निर्भर करती है।

उपरस वे रसाभास हैं जहाँ कृष्णरति का सम्बन्ध तो रहता है किन्तु उसमें किसी प्रकार का अनौचित्य आदि आ जाता है। उदाहरणस्वरूप शान्त भक्तिरस में कृष्ण के विषय में अद्वैत भावना का आधिक्य हो जाना। ये उपरस १२ माने गये हैं, जो प्रत्येक मुख्य और गौण रस में भाव या विभाव की स्थिति में कुछ भी विरूपता आ जाने पर हो सकते हैं। इन उपरसों में कृष्णरति से सीधा लगाव बना रहने के कारण ही इन्हें उत्तम रसाभास कहा गया है, और इनमें ही रसत्व की सम्भावना स्वीकार की गयी है।^३

१. दु० स०, पृ० २६५।

२. दु० स०, पृ० २६५ के आधार पर। रूप गोस्वामी केवल इसी को मानकर चले हैं।

३. "उत्तमास्तु रसाभासा कैश्चिद्रमतयोदिता।"

"भावा सर्वे तदाभासा रसाभासाश्च केचन।

श्रीमती प्रोक्ता रसाभिज्ञैः सर्वेपि रसनाद्रसा।" अ० र० सि० ७० वि० ल० ६ का० २४।

अनुरस रसाभामो में आश्रय पात्र तो भवत ही होने हे, किन्तु प्रस्तुत भाव का सम्बन्ध कृष्ण से नहीं रह जाता । आलम्बन कृष्ण से सम्बन्ध छूट जाने के कारण उन विभादिको से निष्पन्न भाव रसाभास को ही ला सकते है, रस को नहीं । इस कोटि के रसाभास 'अनुरस' कहे गये है, और मध्यम माने गये है । कृष्णरति से लगाव न रह जाने के कारण इन रसाभासो को रस की परिधि में नहीं लिया जा सकता । इन अनुरस रसाभासो की सख्या केवल आठ ही मानी गयी है । सात तो गौण रसो के रसाभास हो सकते है, तथा मुख्य रसो में से केवल एक शान्त ही कृष्ण से असम्बद्ध होकर अनुरस के रूप में आ सकता है ।

यहाँ एक बात ध्यान देने की है । रूप ने उन साहित्यिक स्वतन्त्र रसो की कोई चर्चा नहीं की जिनका कृष्ण से सम्बन्ध नहीं है, लौकिक व्यक्तियों से है । सामान्यत इन रसो को प्राकृत रस कहा गया है । अनुरस कोटि के रसाभासो में भी वे ही रस आते है जिनमें कृष्ण आलम्बन न हो, पर आश्रय पक्ष का भक्तो से ही सम्बन्ध है । ऐसी स्थिति में एक अकेले शान्त को ही अनुरस रसाभामो में गिना गया है । शान्त का स्वाभाविक सम्बन्ध भवत श्रेणी के ही व्यक्तियों से हो सकता है, अतः कृष्ण में असम्बद्ध होने पर भी वह भक्तो से सम्बद्ध होने के कारण इस कोटि के रसाभासो में गिन लिया गया है । अन्य चार मुख्य वर्ग के भक्तिरसो में तो कृष्ण के साथ सीधा सम्बन्ध चाहिए, अतः वे तो इस रसाभास के अन्तर्गत किसी प्रकार आ ही नहीं सकते । तब प्रश्न उठता है, कृष्ण और उनके भक्तो से भी असम्बद्ध लौकिक व्यक्तियों से सम्बद्ध साहित्यिक रसो के लिए रूप गोस्वामी के निरूपण में कौन-सा स्थान है ? उन्होंने इसका कोई स्पष्ट उत्तर नहीं दिया । पर इतना स्पष्ट है कि इन लौकिक रसो को रूप की दृष्टि से रस कोटि में तो रखा ही नहीं जा सकता, उन रसाभासो में भी नहीं रखा जा सकता जिनमें भक्ति रसत्व की सम्भावना भी है । वे अधिक से अधिक इसी 'अनुरस' नामक रसाभास के वर्ग में रखे जा सकते हे ।

अपरस रसाभासो में वे भावस्थितियाँ आती है जहाँ विषय और आश्रय भाव विरोधियों और विपक्षियों के अनुकूल होता हे । उदाहरणस्वरूप किसी शत्रु के द्वारा कृष्ण के प्रति हास की अभिव्यक्ति ली जा सकती है । ऐसी स्थितियों को काव्यशास्त्र में भी रसाभास ही कहा गया है, जैसे रावण की सीता के प्रति भावाभिव्यक्ति आदि । अपरस रसाभास का सम्बन्ध कृष्ण-चरित से ही है, इतनी ही विशेषता है ।

इस प्रकार हम रूप गोस्वामी के 'रस' की व्यापक परिधि का परिचय प्राप्त करते हे । इसमें रति को स्थायी भाव के रूप में रखकर भी नाना रूपो में देखा गया हे, जिनमें मुख्य के पाँच भेद तथा गौण के सात भेद है । स्वयं भाव की विभिन्न स्थितियाँ है, जो रस की परिधि में आती हे, और रस की क्रमता का प्रतिपादन करती है । इस अलौकिक रस परिधि में प्राकृत रस नहीं आते । साहित्यिक रसो के लिए उनकी दृष्टि में अधिक से अधिक रसाभास का ही स्थान है, उस रसाभास का जिसमें सच्चे 'रसत्व' की सम्भावना नहीं ।

रस-भेदो पर एक दृष्टि

अभी रस की परिधि का विचार करते हुए मुख्य और गौण दोनो को मिलाकर हमने देखा है कि भक्ति रस के १२ भेद होते है । पर यदि समन्वयात्मक व्यापक दृष्टि से देखा जाय तो गौण रसो में विभिन्न सात भावो के स्थायी रूप में रहते हुए भी उनके मूल में कृष्णरति ही स्थायी के रूप में विद्यमान है । वही अपने पाँचो रूपो में से किसी न किसी एक रूप में

इन भावो के मूल मे रहती है, नही तो इन रसो का भक्ति-रस के अन्तर्गत परिगणन भी सम्भव नही हो सकता । रूप गोस्वामी ने इन तथ्य का स्पष्ट शब्दो मे उल्लेख किया है

“तस्मादनियताधारा सप्त सामयिका इमे ।
काप्यव्यभिचरन्ती सा स्वाधारान् स्वस्वरूपत ।
रतिरात्यन्तिकस्थायी भावो भक्तजनेऽखिले ॥”
स्युरेतस्या विनाभावाद् भावाः सर्व निरर्थका ॥^१

इस दृष्टि से मूलत एक ही भक्तिरस है, जिसके शान्त, प्रीत आदि पाँच उपभेद हैं ।^२

वास्तविक दृष्टि से देखा जाय तो हास्यादि सात तो उस स्थायी कृष्णरति के सचारी भावो के स्थान पर हैं ।^३ इस प्रकार रस सख्या पाँच ही रह जाती है ।

इन ५ प्रमुख रसो को भी तीन वर्गो मे रखा जा सकता है

- १ शान्त
- २ प्रीत, प्रेयान् और वत्सल
- ३ मधुर

जहाँ तक शान्त का सम्बन्ध है, वह चाहे अन्य लौकिक रसो और ज्ञान-मार्गी साधनाओ मे भले ही श्रेष्ठ हो, किन्तु इन पाँच भक्तिरसो मे उमका स्थान अवर है । उसमे कृष्णरति का योग कुछ हल्का हो जाता है और कृष्ण के प्रति ब्रह्मभावना प्रमुख हो जाती है । कृष्ण के चतुर्भुज रूप की धारणा करते हुए उनके ब्रह्म रूप की ओर जाना और लीलामय रूप की ओर आकृष्ट न होना ही वह मुख्य कमी है जिसके कारण इस रस मे अन्य भक्तिरसो के समान सान्द्र घनीभूत आनन्द की अनुभूति नही हो पाती । इस रस का आनन्द आत्मस्वरूप के आनन्द से कुछ घनीभूत अवरय होता है, किन्तु उसमे चरम उत्कृष्टता नही आ पाती ।^४ सिद्धान्तत ब्रह्म और कृष्ण मे अभेद है, तथापि ब्रह्म कृष्णसूर्य का अशुरूप ही है । इसलिए रूप गोस्वामी की मान्यता है

१. भ० २० सि० द० वि० ल० ५ का० ३५-३७ ।

२ “इव भक्तिरसो भेदाद् द्वयोर्द्वादशोच्यते ।

वस्तुतस्तु पुराणादौ पञ्चैव विलोक्यते ॥” वहीं, का० १८-१ ।

३ पञ्चैवेति-हास जीना व्यभिचारिणु पर्यवमानात् ॥” दु० म०, पृ० ३०६ ।

फिर भी रूप गोस्वामी ने यत्र तत्र मुख्य रसो को एक मानकर तथा गौण रसो को सात गिनकर रस सख्या आठ भी कही है, जो स-भवत कान्यशास्त्र की स त-मान्य मर्या से मेल बिठाने के लिए है—“पञ्चापि रतेरैक्यामुख्यरत्नैक इहोदित ।

सप्तथाऽत्र तथा गौण इति भक्तिरसाऽऽथा ॥” भ० २० सि० द० वि० : ल० ५ . का० १५-६ ।

४ “प्रायः स्वसुखकतीय सुख ग्यादत्र यागिनाम् ।

किन्वात्मसौख्यमयन घन वीरामय सुरम ॥”

“तत्रापीशस्वरूपानुभवस्यैवोहेतुता ।

दासादिवन्मनोऽवलोलोदादेर्न तथा मता ॥” भ० २० सि० पृ० वि० ल० १ का० ५-६ ।

“ब्रह्मानन्दो भवेदेष चेत् परार्धगुणीकृत ।

नैति भक्तिरसाम्भोधे परमाणुलामपि ॥”^१

दूसरे वर्ग के तीन रसों मे मधुरा भक्ति को छोड़ समस्त भक्ति रूपों को समन्वित करने का प्रयास है। इन सभी रूपों की पर्याप्त प्रशंसा करते हुए रूप गोस्वामी ने इनमे वात्सल्य को उत्कृष्ट स्थान दिया है।^२ फिर भी, इन तीनों रसों में सान्द्र आनन्द की अनुभूति भक्त को होती है, वे तीनों ही अद्भुत हैं।^३ इन भावों के उदाहरण भक्तों में कभी-कभी सकुल भी पाये जाते हैं, जैसे उद्धव में दास्य और सख्य का मेल, युधिष्ठिर में प्रीति, सख्य और वात्सल्य का मेल।^४

तीसरे वर्ग में मधुर रस रखा जा सकता है जो इन आचार्यों की साम्प्रदायिक मान्यता से परिपुष्ट है। इसे ही इन्होंने ‘भक्तिरस-राज’ का नाम दिया है,^५ और उज्ज्वल नीलमणि में इसी का विस्तार के साथ अलग से निरूपण प्रस्तुत किया है। एक प्रकार से यह समझना चाहिए कि रूप गोस्वामी ने भक्तिरसामृतसिन्धु की रचना तो सभी सम्प्रदायों की भक्ति की दृष्टि को समन्वित करने के लिए की है, किन्तु अपने सम्प्रदाय की चेतना को उज्ज्वल-नीलमणि में ही उतारा है। उज्ज्वलनीलमणि इसी मधुर रस की सागोपाग काव्यशास्त्रीय भाषा में प्रस्तुत व्याख्या है।

इन पाँचों रस-भेदों में एक ही रति मूल में अवस्थित है। उसी रति के पात्रवैशिष्ट्य से विभिन्न रूप विभिन्न भक्तों में प्रतिफलित होते हुए दिखायी पड़ते हैं, जैसे सूर्य के विभिन्न प्रतिफलन स्फटिक, जल, दर्पण आदि में विभिन्न रूप से दिखायी पड़ते हैं।^६ भक्तों में उनके सस्कार, रुचि और वासनाओं के भेद के कारण उनके मन अलग-अलग प्रकार के होते हैं। कृष्णरति तो स्वरूपतः शुद्धमत्त्वविशेषरूपा है। जैसे मन फलक पर प्रतिफलित होती है उसी का सा रूप धारण कर लेती है। उसी के अनुरूप उसके द्वारा प्रकाशित होने वाले विभावादि विभिन्न रूपों में भक्त की अनुराग भूमि में प्रतिष्ठित होते हैं, वत्सल भक्त की चेतना में कृष्ण का शिशु रूप ही विभाव बनकर आता है, मधुरोपासक की चेतना में रसिक लीलामय रूप। इस प्रकार भावों के भेद तथा विभावादि के विभावनादि के भेद से रति के विभिन्न रूप हो जाते

१ भ० र० सि०, पृ० वि० ल० १ का० १६-२० ।

“सिद्धान्ततरवभेदेपि कृष्णश्रीशरवरूपयो ।

रमेनोऽकृष्यते कृष्णरूपमेवा रसगिति ॥” वही पृ० वि० का० १८ ल० २ ।

“तद्ब्रह्मकृष्णयोरैक्यात् किंशोकोपमाजुषो ।” वही, पृ० वि० ल० २ का० ६६ ।

२ “अप्रतीतो हरिगते प्रीतस्य रसालपुष्टता ।

प्रेयसस्तु तिरोभावो वत्सलस्याग्य न क्षति ।” वही, पृ० वि० ल० ४ का० २८ ।

३ “एषा रसत्रयी प्रोक्ता प्रीतादि परमद्भुता ।” वही, का० २६ ।

४ वही, का० २६-३० । “तत्र केपुचिदप्यस्या मकुलत्वपुदार्यने ।”

५ उज्ज्वलनीलमणि पृ० ४, श्लो० २ ।

६ “वैशिष्ट्य पात्रवैशिष्ट्याद् रतिरूपोपगच्छति ।

यथाकं प्रतिबन्धात्मा र्गफटिकादिपु वरतुपु ।” भ० र० सि० ८० वि० ल० ५ का० ७ ।

है,^१ जिनके आधार पर उपर्युक्त पाँच रस-भेदों को स्वीकृति देनी पड़ती है।

रस के विषय, आश्रय और अधिकारी

यहाँ हम पंचरूपी भक्तिरस के विषय, आश्रय और अधिकारियों के विषय में रूप गोस्वामी का दृष्टिकोण समझ लेना उपयुक्त होगा। जहाँ तक रति भाव के विषय का सम्बन्ध है, उसका एक ही विषय है श्रीकृष्ण। भक्तिमार्ग की यह मान्यता है कि भगवद्विषयक प्रेम को ही भक्ति कहा गया है। यद्यपि रूप ने यह दिखाया है कि भक्ति का श्रेष्ठ गुण उसका 'श्रीकृष्णाकर्षणी' होना है, अतः भगवान् भी भक्त में प्रेम करने लगते हैं। भक्ति उन्हें और उनके भक्तों को प्रेमभाक् बना लेती है।^२ मधुरा रति में तो राधा की ही रति माधव की ओर नहीं, माधव की भी रति राधा की ओर होती है। किन्तु सिद्धान्त यह है कि माधव की उस रति का स्थान उद्दीपन का ही है, स्थायी भाव का नहीं। प्रिया की रति ही रसकोटि तक पहुँचती मानी गयी है, इसीलिए 'प्रियाया भाव प्रियता' ऐसा मानकर मधुरा रति को 'प्रियता' नाम दिया गया है।^३ इस प्रकार भक्तिरस में नमस्त रति-रूपों का एक ही विषय होता है 'श्रीकृष्ण'। किन्तु आश्रय के सम्बन्ध में ऐसी बात नहीं है।

आश्रय से तात्पर्य इन आचार्यों ने रति के उन मूल पात्रों में लिया है जिनमें यह भक्तिरूपी रति नित्यरूप में अवस्थित रहती है। अतः ये भक्त वे ही हो सकते हैं जो भगवान् के नित्य लीला-परिकर में सम्मिलित हैं, जिनका उनसे नित्य सम्बन्ध है।^४ भगवान् के लीलापरिकर में सभी प्रकार के भक्त विद्यमान हैं। शान्त भाव के आराधक सनकादि मुनि हैं, दास्य का अवलम्बन करने वाले उद्धव, दासक, अनन्त परिचारक, असख्य देव गण आदि हैं, सखा-भाव वाले अनेक गोप हैं, वात्सल्य में डूबे नन्द, यशोदा आदि हैं, और माधुर्य भाव की प्रतिमूर्तियाँ ब्रजदेवियाँ हैं जिनमें राधा परम मुख्या हैं। इसी परिकर के ये नित्य कृपापात्र भक्त ही वस्तुतः विभिन्न भक्तिरूपों के वास्तविक आश्रय हैं। अन्य आधुनिक भक्त तो उनके भक्तिरस के निप्यन्द से रसाप्लावित हो उठते हैं।^५

- १ विभावनाद्वैशिष्ट्याद् भक्ताना भेदतरतथा ।
प्रायेण सर्वभावाना वैशिष्ट्यमुपजायते ॥
विविधाना तु भक्ताना वैशिष्ट्याद् विवक्ष्य मनः ।
मनोनुसाराद् भावाना तारतम्यं किलोदये ॥” वही, ल० ४ का० ११०-४।
- २ कृत्वा हरिं प्रेमभाजं प्रियवर्गसमन्विनम् ।
भक्तिर्वशीकृतेति श्रीकृष्णाकर्षणी मता ॥” वही, पृ० वि० ल० १ का० २०-१।
- ३ “भक्ताश्रयाया श्रीकृष्णविषयाया एव रते रस्थमानतया निदर्शयवात्, भक्तविषयकश्रीकृष्णरतेरतु तत्रोद्दीपनत्वात्, प्रियाया भाव प्रियतेति निरुक्ते ॥” दु० म०, पृ० २४१।
“कान्ताया पूर्वरागो भक्तिरसत्वेनोच्यते, कान्तरय तु तदुद्दीपनत्वेन गम्यते ॥” वही, पृ० ४३२।
- ४ “हरिप्रिये साक्षादनुभवितरि तल्लीलापरिकरे रतिः शरमाश्रये ॥” दु० म०, पृ० ३०७।
“अत्राय विवेक — यमुद्दिश्य रति प्रवर्तते स विषय, स च श्रीकृष्ण इवात्र, आश्रयस्तु रतेः आश्रयः, सच मूल रते पात्र गृह्यते, तान्त्रय्यदेन ह्याधुनिका अपि भक्ता रित्तया भवति । स पुन रथापयिथ्य-माख्यमहारसमूर्ति तल्लीलापरिकरगण एव, अन्यत्राश्रयता तु रत्नवर्मत्यनुसारेण ॥” दु० म०, पृ० १२०-३।
- ५ म० २० मि० में निरूपित विभिन्न रसों के आश्रयालम्बनों के आधार पर ।
“तन्निश्चयेन ह्यधुनिका भक्ता अपि रित्तया भवन्ति ॥” दु० म०, पृ० १०३।

दन गोस्वामी आचार्यों ने इन दोनों विषय तथा आश्रय के रूप मे चर्चित श्रीकृष्ण और उनकी रति का अनुभव करने वाले भक्तो को 'आलम्बन विभाव' के अन्तर्गत परिगणित किया है। अन्य काव्यशास्त्र के आचार्यों के विवेचन मे उनके विवेचन की यह विशेषता है। ये आश्रय भक्त सामाजिक या सहृदय के स्थानीय नही, अपितु शकुन्तलाविषयक दुष्यन्त-गत रति के उदाहरण मे दुष्यन्त के स्थानीय है। सामाजिक आस्वादनकर्त्ता के स्थानापन्न इनके विवेचन मे वे अधिकारी हे जिनका निरूपण अलग-अलग भक्तिरूपो मे पर्याप्त विस्तार के साथ रसामृतसिन्धु मे किया गया है। उन अधिकारी भक्तो मे भक्ति-रूपा रति के उन्मीलन के लिए उपर्युक्त विषय और आश्रय के रूप मे माने हुए दोनों प्रकार के तत्त्व आलम्बन विभाव का काम करते है, ऐसा माना गया हे। अलग-अलग प्रकृति का अधिकारी भक्त अपनी अपनी प्रवृत्ति के अनुसार अपनी भावधारा के सजातीय आश्रय भक्त से तादात्म्य स्थापित करता हे, और उसकी भक्ति को प्राप्त कर आनन्दित होता है।

सामान्य काव्य के आश्रय पात्रो एव भक्तिरस के आश्रय पात्रो मे एक विशेष अन्तर की ओर इन आचार्यों ने ध्यान आकृष्ट किया हे। सामान्य काव्य के आश्रय पात्र मे जो भाव की स्थिति होती हे, उसे रस नही माना जाता। उसके भाव लौकिक ही होते है, अत उनमे दुःखादिरूपता रहती है। रस की आनन्दमयता का आस्वादन उन्हे नही हो पाता। किन्तु भक्तिरस के ये आश्रय पात्र तो वस्तुतः सच्चे मूल रस का आस्वादन करने वाले होते है। इनमे आनन्दस्वरूपिणी ह्लादिनी शक्ति की सार रूपा श्रीकृष्णरति निरुपाधिक एव निर्मल रूप मे नित्य उद्भासित रहती है।^१

आश्रय और अधिकारी का अन्तर करके चलते हुए भी जितना आश्रय शब्द का व्यवस्थित प्रयोग किया गया है, उतना अधिकारी का नही। इस सम्बन्ध मे दो बातें उल्लेखनीय है—एक तो वे आश्रय रूप मे माने हुए भक्त भी भक्ति के 'अधिकारी' है ही। वे रसास्वादयिता भी हे। अत नित्यसिद्ध अधिकारियो के रूप मे उन्हे भी सम्प्लित कर लिया गया है। दूसरे अधिकारी भक्तो के उदाहरण इन्ही के बीच से देने मे सरलता और भक्ति पद्धति की रक्षा भी हुई है। उदाहरणस्वरूप मधुरा का उदाहरण राधा को चुनकर तथा वात्सल्य का नन्द-यशोदा को चुनकर ही देना उपयुक्त होगा, न कि किन्ही कल्पित अधिकारी भक्तो को। अस्तु, हुआ यह है कि अधिकारी की सीमा निर्दिष्ट नही रह सकी है।

यह हम ऊपर सकेन कर चुके है कि भक्तिरस के भक्तो की मनोवृत्ति और तत्प्रभावानुरूप विभावादि के विभावनादि के वैशिष्ट्य के अनुसार विविध रूप स्वीकार किये गये है। इन विविध रस-रूपो मे अधिकारियो का विभिन्न रूप होना भी स्वाभाविक है।^२

१ "अलौकिकी रिव्य कृष्णरति सर्वादि सुतदाद सुता।

योगे रसप्रशेषत्व गच्छयेव हरिप्रिये ॥" म० र० सि० द० वि० ल० ५ का० ८१-१०।

"हरिप्रिये साक्षादनुभवतिरि तत्तलीलापिकरे रते परम श्रये।" दु० स०, पृ० ३०७।

२ वैधी के अधिकारी मे, उदाहरणस्वरूप, शारत्र-श्रद्धा का योग प्रधान माना गया है, रागानुगा में भाव-वृत्ति का, रति का। रसकोटि तक पहुँचते हुई भाव भक्ति वस्तुतः रागानुगा के कामानुगा और सम्बन्धानुगा भेदों मे आधी भाव-भूमियो का प्रसार है। इन भावभूमियो में अनेक प्रकार के भक्त अधिकारियो को वर्गीकृत करके रखा गया है, उनका वाग्विधिक सम्बन्ध रसशास्त्र की अपेक्षा भक्ति की शास्त्रीय मान्यताओं से अधिक है।

रस-सामग्री

काव्य-शास्त्रीय ग्रंथों की प्रेरणा के अनुरूप ही भक्तिरस की विभाव, अनुभाव, व्यभिचारी भाव और सात्विक सामग्री का सविस्तार विवेचन किया गया है। इस विवेचन में मोटे तौर पर कोई नूतन मान्यता का स्थापन नहीं किया गया। फिर भी, भक्तिरस की प्रतिष्ठा की आवश्यकता के अनुरूप और भक्ति-सम्बन्धी चेतनाओं के अनुरूप अनेक छोटी-मोटी मौलिक बातों की ओर दृष्टि ले जायी गयी है। सामान्यतः भरत का नाम लेकर विश्वनाथ आदि आचार्यों की मान्यता का अनुसरण किया गया है। यहाँ इस सामग्री के तत्त्वों के सम्बन्ध में कुछ उल्लेखनीय बातें प्रस्तुत हैं।

विभाव—विभावों के विषय में अग्निपुराण के इस लक्षण को मानने रखा गया है

“विभाव्यते हि रत्यादिर्यत्र, येन विभाव्यते।

विभावो नाम स द्वेषाऽऽलम्बनोऽदीपनात्मकः ॥”^१

विभाव रत्यास्वादन के हेतु रूप में ही स्वीकार किये गये हैं, और परम्परानुसार इनके आलम्बन और उद्दीपन दोनों भेद स्वीकार किये गये हैं। जैसा कि हम पीछे उल्लेख कर चुके हैं, आलम्बन विभाव के अन्तर्गत विषय रूप में श्रीकृष्ण और आश्रय या आधार रूप में उनके नित्यप्रिय भक्त, दोनों को सम्मिलित किया गया है।

उद्दीपन विभावों में अन्य तत्त्वों के साथ तीन चीजें उल्लेखनीय हैं। वे हैं—कृष्ण के गुण, भक्त और कृष्ण-गत भक्त-विषयक रति। कृष्ण के गुणों को आलम्बन और उद्दीपन दोनों के अन्तर्गत दिखाया गया है। जब वर्णन में गुण से अधिक गुणी पक्ष पर अधिक बल होता है, तब गुण आलम्बन के अग होते हैं, किन्तु जब उन्हें अलग से उभार कर प्रस्तुत किया जाता है, तो वे उद्दीपन का काम करते हैं। सुरम्याग कृष्ण के चित्रण में सुरम्यागता उपसर्जनीभूत है, अतः आलम्बन का अग है, किन्तु कृष्ण के सुरम्यागत के चित्रण में वह आश्रय प्राप्त की रति का उद्दीपन करने वाली है, और प्राधान्येन निरूपित है।^२

भक्तों को आलम्बन के आश्रयात्मक भेद के रूप में भी माना गया है, और उद्दीपनों में भी उन्हें परिगणित किया गया है। भक्तों के दो रूप यहाँ ध्यान में रखे गये हैं। एक तो वे भक्त जो नित्यसिद्ध हैं, जिन्हें भगवान् का प्रेम साक्षात् रूप में प्राप्त है। उन्हें महाभक्त की उपाधि दी गयी है। दूसरे सामान्य भक्त हैं। रमास्वादयिता भक्त के रत्युद्बोधन में आलम्बन का काम महाभक्त ही करते हैं, दूसरे उद्दीपन की कोटि में आते हैं।^३

१. भ० र० सि०, पृ० १२२।

२. “तत्र गुणा द्विधा निरूप्यन्ते—प्रागान्येनोपमर्जनत्वेन च। पञ्चित् सुरम्यागवमित्यादिना तथा क्वचित् सुरम्यागमित्यादिना चेति। यत्र प्रथमेन निरूप्यन्ते तत्र तेषामुद्दीपनत्वं, यत्र द्वितीयेन तत्रालम्बनत्वं।”
दु० स०, पृ० १०४।

३. “मजातीयमहाभक्तविशेषा आलम्बना उच्यन्ते, अथे तूद्दीपना इति भावः। तथैवोद्दीपनेऽपि भक्ता गणयिष्यन्ते।” दु० म०, पृ० १८०।

“अत्र दासादयो द्विधा—भावमया, सत्त्वात्प्राप्तदाग्यादयश्च। तत्रोत्तरेषामेव मय्यालम्बनत्वमभिप्रेतम्”
दु० म०, पृ० १८७।

तीसरा उल्लेखयोग्य उद्दीपन है श्रीकृष्ण की भक्त-विषयक रति जिमकी चर्चा हम पीछे कर चुके है। भक्ति भक्त की एक व्यवस्थित भावना है। यदि भक्त को भावत्रेम मिलता है, तो इससे उसकी भगवद्रति और पुष्ट होती है, सिद्धान्तत उसकी रति का लक्ष्य भगवान् की ओर ही होता है। यही रति रस पर्यवसायिनी मानी गयी है। कृष्ण की रति उद्दीपन।

आलम्बन के दो भेद विषय और आश्रय की आवश्यकता सभी प्रकार के रसास्वा-दयिताओ के लिए आवश्यक समझी गयी है, केवल राधा को रसानुभूति विषयात्मक आलम्बन के सम्पर्क से ही हो जानी है। लीलापरिकर से बाहर के प्रापञ्चिक भक्तों के लिए तो लीलापरिकरगत नित्यसिद्ध भक्तों की आलम्बन विभाव के रूप में अपेक्षा है ही है, स्वयं लीलापरिकर में परिगणित भक्तों को भी विषयालम्बन के अतिरिक्त आश्रयालम्बन अपेक्षित है। लीलापरिकर के भक्तों में परम मुख्या राधा है। अन्य सामान्य लीलापरिकरीय भक्तों के लिए तद्गत मुख्य भक्त आश्रयालम्बन के रूप में आते हैं, और उन मुख्य भक्तों के लिए परम मुख्या राधा। किन्तु जब परम मुख्या राधा की रसानुभूति होती है, तो विषय रूप श्रीकृष्ण से सर्वथा अभेदान्मक तादात्म्य एव अत्यन्त सन्निकटता के कारण उनके रसाभिर्भाव के लिए श्रीकृष्ण ही सीधे आलम्बन का काम करते हैं। इस प्रकार उनके रसोद्बोध में एक-विध आलम्बन होता है, अन्यो के में द्विविध।^१

अनुभाव—अनुभावों के सम्बन्ध में कोई विशेष उल्लेखनीय बात नहीं है। आश्रय भक्तों की भावानुभूति के परिणामस्वरूप होने वाली चेष्टाएँ इनमें परिगणित हैं। सामान्यत इन्हें रसानुभूतिकाल में चेष्टारूपा भवित के अन्तर्गत माना गया है।^२

व्यभिचारी भाव—व्यभिचारी भावों का रूप काव्यशास्त्र के ही अनुसार है, और उनके विषय में सामान्यत दशरूपककार का अनुसरण किया गया है। भरतपरम्परा की सख्या तैतीस को ही अक्षुण्ण मानने का प्रयास है।

सात्त्विक भाव—भरत का अनुसरण करते हुए सात्त्विकों का सम्बन्ध विशेषत कृष्णरति से जोड़ दिया गया है। कृष्णसम्बन्धी भावों से परिप्लुत चित्त को सत्त्व नाम देकर उससे विशेषत निस्यूत विकारों को सात्त्विक कहा गया है।^३

रसास्वादयिता

काव्य-रस के आस्वादनकर्ता सहृदय में आचार्यों ने कतिपय विशेष योग्यताएँ अपेक्षित मानी हैं। भक्तिरस तो एक अत्यन्त उत्कृष्ट कोटि की अनुभूति ठहरी। उसके आस्वादनकर्ता में कुछ विशिष्टताएँ होना स्वाभाविक ही हैं।

सामान्यत जिन अधिकारियों की चर्चा पीछे की गयी है, वे ही अपनी-अपनी स्थिति के अनुसार भक्ति-रस के तत्तत् रूपों के आस्वादनकर्ता कहे जा सकते हैं। हम देख चुके हैं कि

१ “तदेव द्विविधाऽऽलम्बनशालिता च तल्लीलापरिकरादन्येषा, तस्मिन् लीला परिकरगणेषु परममुख्य-मुख्याद इतरेषा, परममुख्यमुख्यं तु केवलश्रीकृष्णालम्बनशालिता ज्ञेयेति।” दु० स०, पृ० १०३।

२ “तत्र चेष्टा रूपा द्विविधा—भावभवते माधनरूपा, कार्यरूपा तु रसात्तरथा अनुभावरूपा च। तयो पूर्वा दर्शिता, उक्तं रसप्रमगे दर्शयिष्यते।” दु० स०, पृ० १००।

३ “कृष्णस बन्धिभि साक्षात् किञ्चिद्वा व्यवयानत।

भावैश्चित्तमिहाक्रान्त मर्याम युच्यते बुवै।” भ० र० मि० ६० वि० ल० ३ का० १।

इन अधिकारियों की परिधि में भगवान् के लीलापरिकर-गत नित्य-सिद्ध भक्त भी आ जाते हैं, और अन्य सिद्ध तथा साधक भक्त भी। सामान्यतः इन सभी में रसास्वादन की सम्भावना मानी गयी है।

जीव गोस्वामी ने एक प्रसंग में मानव प्राणियों के पाँच वर्ग बनाये हैं—भाव्य भक्त, भावक भक्त, प्राज्ञ, अज्ञ और ग्राम्य। ग्राम्य कोटि के तो वे लोग हैं जिनकी दृष्टि अपने पैरो तले के भौतिक मुख-दुखो तक ही परिसीमित रहनी है। इन्हें उन्होंने पशु-प्राय माना है। अज्ञ वे लोग हैं जो भले ही अनन्त शास्त्रों के पारगत हों, किन्तु रस-शास्त्र का परिज्ञान न होने के कारण भक्तिरस के मर्म को ही नहीं समझ सकते हैं। तीमरी कोटि के ओग प्राज्ञ हैं, जिनमें स्वयं तो यद्यपि भक्तों के रसात्मक अनुभव को पाने की क्षमता नहीं होती, किन्तु रस-शास्त्र का परिज्ञान होने के कारण उनके मर्म को जानते हैं। ऐसे लोगों में भाव तत्त्व की अपेक्षा बुद्धिवाद की प्रधानता होती है, इसी हेतु इन्हें 'प्राज्ञ' कहा गया है। शेष दो वर्ग वास्तविक भक्तों के हैं, जो भक्त होते हैं और भक्तिरस के सच्चे अधिकारी होते हैं। इनमें भाव्य भक्त वे हैं जिनका परिगणन भगवान् के लीलापरिकर में किया गया है, दूसरे वे हैं जिन्हें प्रपचगत कहा गया है। भावक भक्त भक्तिरस की भावना करने वाले हैं, नित्यसिद्ध लीलापरिकरीय भक्त उनके भाव्य होते हैं। इसी कारण लीलापरिकरीय भक्तों को 'भाव्य' भक्त कहा गया है। भावक भक्तों को प्रपचगत कहने से उनके प्रति कोई हेय भावना व्यक्त नहीं की गयी, केवल यह दिखाना है कि ये वैधी या रागानुगा की साधना से, अथवा भगवत्कृपा से भक्ति की उपलब्धि करके सिद्धावस्था को प्राप्त करते हैं, इनका पथ प्रपचात्मक जगत् के बीच से जाता है।^१

तो, रसास्वादन भाव्य और भावक, दोनों ही प्रकार के भक्तों को होता है। फिर भी, रस-स्वरूप का जो विवेचन किया गया है, उसका सीधा सम्बन्ध भावक भक्तों से ही है, यह ध्यान रखने की बात है। भाव्य भक्त तो भावक भक्तों की रसोपलब्धि में विभाव कोटि में गिने गये हैं। श्रीकृष्ण उनके लिए विषयात्मक है, तो भाव्य भक्त आश्रयात्मक। अतः भाव्य लीलापरिकरीय भक्त तो भावक भक्तों के रसोद्बोध के हेतु हैं। अतः, भले ही हम इन गोस्वामी आचार्यों द्वारा निरूपित रस-स्वरूप को भाव्य भक्तों की रसानुभूति पर भी घटित कर सकें, उसका सीधा सम्बन्ध भावक भक्तों से ही है।

अपेक्षित योग्यताएँ—भक्तिरस के आस्वादयिता भावक भक्त में भक्तिमार्ग की मान्यताओं के अनुरूप अनेक योग्यताएँ अपेक्षित हैं। सामान्यतः उसकी भक्ति शक्ति-मुक्ति की अभिलाषा से परे, और ज्ञान-कर्म के आवरणों से मुक्त होनी चाहिए। भक्तिमार्गीय परिचर्यादि कर्म और भक्त्युपयोगी वैराग्य उसमें हो सकता है।^२ भक्ति के विविध अंगों के अनुशीलन से उसका चित्त एक निर्मल भूमिका में पहुँच चुका होता है।

काव्य-रस और भक्ति-रस में एक बड़ा भारी अन्तर यह है कि काव्य-रस स्थायी नहीं है, उसकी अवधि बड़ी परिसीमित है। अनुशीलनकर्ता को जल्दी मिलता है, जल्दी चला जाता है। भक्ति-रस एक साधना-गम्य अनुभूति है। उसमें एक बड़ी भारी स्थायिता है,

१ "तत्र तावत्प्रचविधा जना परामृश्यन्ते—भायभक्ता भावकभवता प्राज्ञा अज्ञा ग्राम्याश्चेति ।"

दु० सं० पृ० ३१०-१ ।

२ भ० र० सि० पृ० ८२ ।

जिमका च्यवन कुछ विशेष कारणो से ही होता है। इस अन्तर के कारण जिन योग्यताओ की अपेक्षा काव्यरसिक मे अस्थायी रूप से भी करके काम चल जाता है, उन्ही को भक्तिरस के रसिक मे स्थायी रूप से अपेक्षित माना गया है। उदाहरणस्वरूप काव्य के रसयिता मे रजस् तमस् को दबाकर सत्त्व के उद्रेक की बात कही गयी है, उमका व्यक्तिगत भावभूमि से ऊपर उठना रसानुभव के लिए अनिवार्य समझा गया है। किन्तु ये अपेक्षाएँ उमके भीतर काव्यरसास्वादन के क्षणो मे ही अपेक्षित होती है। काव्यास्वादन से हटकर उसकी भूमि सर्वथा लौकिक ही होती है। दूसरी ओर भक्त के विषय मे यह भूमिका अपेक्षाकृत स्थायी रूप से अपेक्षित मानी गयी है। साधना के द्वारा उसके व्यक्तित्व का स्थायी विकाम अपेक्षित समझा गया है। भक्तिरस की उपलब्धि मे पूर्व जो साधना-भूमि का अभ्यास है, वह इसी का निर्देश करता है।

भक्तिरस के आस्वाद के लिए आस्वादयिता मे कृष्णरति की गहरी वामना अपेक्षित है। रसानुभूतिकाल की ही नही, पूर्वजन्मो की भी प्राक्तनी वासना जब तक उसमे न होगी, उसे रसास्वादन न हो सकेगा—

“प्राक्तन्याधुनिकी चास्ति यस्य सद्भक्तिवासना ।

एष भक्तिरसास्वादो तस्यैव हृदि जायते ॥”^१

अतीत और वर्तमान की परिपुष्ट रति-वासना और प्रेम-सस्कार वाले लोग ही रस-मर्मज्ञ हो सकते है, उन्हे ही भावुक और रमज्ञ कहा गया है।^२

वासना के इस मानसिक वातावरण की परिपुष्टि के लिए भक्त को अन्य रसिक भावुक भक्तो का आसग अपेक्षित माना गया है।^३

कृष्णरति के उद्बोधन के लिए पाँच चीजो पर अधिक बल दिया गया है—भगवान् की मूर्ति, श्रीमद्भागवत का श्रवण, कृष्ण-भक्तो का सत्सग, नाम-श्रवण और मथुरा-निषेवन। इनमे श्रीमूर्ति का सम्बन्ध दर्शन से है, भक्त-सग और मथुरा-निवास का वातावरण से, तथा श्रीमद्भागवत और नाम का ‘श्रवण’ से। रूपगोस्वामी ने इन पाचो पदार्थो को ‘अलौकिक’ कहा है, और इनके सम्बन्ध मे एक विशेष उल्लेखनीय बात कही है। सामान्यत लौकिक पदार्थो के ज्ञान की प्रक्रिया यह होती है कि वे ज्ञाता की ज्ञानभूमि मे आकर या तो अपने प्रति किसी भाव का उद्बोधन कराते है, अथवा अपनी सादृश्य-वैसादृश्य आदि की, या सम्बन्ध की चेतना से किसी अन्य सम्बद्ध वस्तु की चेतना मन मे लाते है। तदनन्तर उम वस्तु के प्रति भावोद्बोध होता है। इस नियम से होना यह चाहिये कि इन पाँचो पदार्थो मे से किसी के ज्ञान से भक्त के मन मे पहले कृष्णादि विभावो की चेतना आनी चाहिए, पीछे तद्विषयक रति का उद्बोधन होना चाहिए। किन्तु इन पाचो अलौकिक पदार्थो की यह विशेषता है कि ये अपने प्रयोक्ता के मन फलक पर रति और उमके विषय कृष्ण दोनो को

१ वही, द० वि० ल० १ का० ७ ।

२. “अत्र रसिका इत्यनेन प्राचीनानां चोत्तमस्काराणामेव तद्विज्ञेय दर्शितम् ॥” दु० मं० पृ० ७४ ।

“रसिका भगवद्भक्तिरसज्ञा इत्यर्थ ॥” वही, पृ० ७४ ।

“म वुका इत्यत्र रसविशेषभावनाचतुःशत टीका । दु० मं० पृ० ७५ ।

३. “श्रीभगवत्सत्तानां रसिकानामगणितानाम् ।

जीवनीभूतगोकिटपदभक्तिमुखश्रियम् ॥” मं० २० सि० द० वि० ल० १ का० ८-९ ।

साथ ही साथ उपस्थित कर देते हैं

“अलौकिकपदार्थानामचिन्त्या शक्तिरीदृशी ।

भाव तद्विषय चापि या सहेव प्रकाशयेत् ।”^१

इनकी शक्ति अद्भुत है। इनके अत्यन्त स्वल्प सम्पर्क से ही निर्मल-चैसा भक्तों-में रति का उद्बोधन हो जाता है :

“दुरूहाद्भुतवीर्योऽस्मिन् श्रद्धा दूरेऽस्तु पचके ।

यत्र स्वल्पोपि सम्बन्ध सद्दिया भावजन्मने ॥”^२

रस-निष्पत्ति का निरूपण करते हुए हम देखेंगे कि रूपगोस्वामी ने इन श्रवणादि तत्त्वों को कितना महत्त्व दिया है।

स्वसजातीय आश्रय भक्त से तादात्म्य—अपने-अपने सस्कार और वासना के अनुरूप भावक भक्त कई प्रकार के हो सकते हैं। उनकी रागात्मिका वृत्ति को कान्ताभाव और कान्तेतर-भाव के वर्गों में रखकर कामानुगा और सम्बन्धानुगा के रूपों में देखा गया है। सम्बन्धानुगा में दास्य, सख्य और वात्सल्य के सम्बन्ध प्रमुखतया आते हैं। भावक भक्त अपनी-अपनी वासना के अनुरूप अपनी कोटि के भाव्य भक्तों की भावना को पाता है। काव्यशास्त्रीय शब्दों में कहे तो कह सकते हैं कि वह स्वसजातीय आश्रय पात्र से तादात्म्य स्थापित करता है।

कहना चाहिए, भावक भक्त अपने भाव्य भक्त की भाव-भूमि का अपने में अभिमान करता है, या आरोपण करता है। सेवक, सखा या पितादि के सम्बन्ध की धारणा मननात्मक रूप से प्रारम्भ होती है और पीछे इस भाव की पूर्ण उपलब्धि में पर्यवसित होती है। अतः कहना चाहिए, इसका प्रारम्भ बौद्ध धरातल से होकर व्यापन भाव के क्षेत्र में होता है। इसका उल्लेख रूपगोस्वामी ने इस प्रकार किया है

“सा सम्बन्धानुगा भक्ति प्रोच्यते सद्भिरात्मनि ।

या पितृत्वादिसम्बन्धमननारोपणात्मिका ॥

लुब्धैर्वात्सल्यसख्यादौ भक्ति कार्याऽत्र साधकैः ।

ब्रजेन्द्रसुबलादीना भावचेष्टितमुद्रया ॥”^३

फिर भी यह ध्यान रखने की बात है कि जीवागोस्वामी ने इस तादात्म्य-भावना को अभेद-भावना के रूप में नहीं लिया, सम्बन्ध-भावना के रूप में लिया है। उनका कहना है कि जिस प्रकार भगवान् से अद्वैतात्मक अभेद की कल्पना करना अपराध है, उसी प्रकार उनके परिकर के पूज्य भक्तों के साथ पूर्णतः अभेद-भावना करना अपराध है, अतः यह तादात्म्य अपने में पितृत्वादि का आरोपण नहीं, पितृत्वादि के सम्बन्ध का आरोपण है

“पितृत्वादिसम्बन्धस्य यन्मनन विशेषचिन्तन पुनस्तस्यारोपण स्वस्मिन्नभिमानन तादात्मिकेत्यर्थः ।

ब्रजेन्द्रेति—न तु ब्रजेन्द्रादित्वाभिमानेनापीत्यर्थः । पितृत्वाद्यभिमानो हि द्विधा सम्भवति—स्वतन्त्रत्वेन, तत्पित्वाद्यभेदभावनाया च । तत्रात्यन्तमनुचित भगवदभेदोपासनावत्

१ भ० र० सि० पू० वि० ला० २ का० ४५ ।

२ वही, का० ४४ ।

३ वही, का० ८६-८ ।

तेषु भगवद्भवेन नित्यत्वेन प्रतिपादयिष्यमाणेषु तदनौचित्यात्, तथा तत्परिकरेषु तदुचितभावना-विशेषेणापराधापातात् ।”^१

साधना-काल मे भी पितृत्वादि की लिप्सा नहीं, पितृत्वादि भाव की लिप्सा ही अभीष्ट मानी गयी है

“सेवा साधकरूपेण सिद्धरूपेण चात्र हि ।

तद्भावलिप्सुना कार्या ब्रजलोकानुसारत ॥”^२

“साधकरूपेण यथावस्थितदेहेन, सिद्धरूपेण अन्तश्चिन्तताभीष्टतत्सवोपयोगिदेहेन, तस्य ब्रजनाथस्य निजाभीष्टस्य श्रीकृष्णप्रेरकस्य यो भावो रतिविशेषस्तल्लिप्सुना ।”^३

यह सम्बन्ध भाव का मननात्मक आरोपण कान्ताभाव की रति के विषय मे कुछ प्रश्न पैदा कर सकता है। क्या दाम्पत्य भाव की वह शृंगारात्मिका रति पुरुषो मे भी सम्भव हे ? क्या पुरुष भक्त भी कृष्ण के प्रति सभोगात्मिका रति की चेतना लेकर राधा-भाव का अपने मे आरोपण कर सकते है, आदि ? इनका उत्तर एक शब्द मे ‘हाँ’ मे है। उद्धव जैसे श्रेष्ठ भक्त इसी मधुर भाव की कामना करते हे।^४ प्रक्रिया वही भावाभिमान की है, व्यक्त्यभिमान की नहीं।^५ एक दूसरे ढग से भी इसके समाधान का प्रयत्न है। पद्म पुराण के आधार पर यह कहा गया है कि दण्डकारण्यवासी मुनियो ने राम के रूप को देख कर उन्हे कान्ता भाव से प्राप्त करने की कामना को। उनकी यह वासना पूरी हुई और गोकुल मे कृष्णावतार के साथ उन्होने गापियो मे जन्म पाकर श्रीकृष्ण को प्रिय रूप मे पाया।^६ किन्तु यह समाधान दूर का, इससे अनुभूति की समस्या का समाधान नहीं होता।

रस का स्वरूप एव निष्पत्ति

रूपगोस्वामी ने भक्तिरसामृतसिन्धु मे काव्यशास्त्रीय पदावली और निरूपण-प्रक्रिया को अपनाते हुए अपने ‘भक्तिरस’ का स्वरूप इस प्रकार निरूपित किया है

“विभावैरनुभावैश्च सात्त्विकैर्व्यभिचारिभि ।

स्वाद्यत्व हृदि भक्तानामानीता श्रवणादिभि ॥

एषा कृष्णरति स्थायी भावो भक्तिरसो भवेत् ॥”^७

इस पर जीवगोस्वामी की टिप्पणी इस प्रकार है

“श्रवणादिभि कर्तृभि विभावादिभि करणैर्भक्ताना हृदि स्वाद्यत्वमानीता सम्यक् प्रापिता चमत्कारविशेषेण पुष्टेत्यर्थ ।”^८

१. दु० स०, पृ० १८ ।

२. भ० र० सि० पू० वि० : ल० ० का० ८० ।

३. वही, पृ० १५ ।

४. “इत्युद्धवादयोप्येत वाह्यन्ति भगवत्प्रिया ।” भ० र० सि० पू० वि० ल० ० का० ७१ ।

५. “एत एतादृशेन कान्तत्वाभिमानरूपेण भावेनोपलक्षितो य प्रेमातिशयस्तमेवेति हेय, तादृशेन विशिष्टं तमिति तु न हेयन् ।” दु० स० पृ० १३ ।

६. भ० र० सि० पू० १७ ।

७. भ० र० सि० ८० वि० ल० १ का० ५-६ ।

८. दु० स० पृ० १२१ ।

इस टिप्पणी पर ध्यान रखते हुए भक्तिरस का स्वरूप निम्न शब्दों में प्रस्तुत किया जा सकता है

“भक्तों के हृदय में स्वाद्यता को प्राप्त हुआ कृष्णरति नामक स्थायी भाव ही भक्ति-रस है। इसे स्वाद्यता की कोटि तक पहुँचाने का काम विभाव, अनुभाव, सात्विक और व्यभिचारियों की सहायता से श्रवणादि करते हैं। रति के स्वाद्य कोटि तक पहुँचने का अर्थ है भक्तों के हृदय में सम्यक् रूप से उद्भावित करा देना, जो वह एक विषेप चमत्कार से युक्त हो उठे।”

सामान्यतः यह रस-स्वरूप काव्यशास्त्रीय रस-स्वरूप से अधिक भिन्न नहीं है। केवल इस निरूपण में श्रवणादि को अधिक महत्त्व दिया गया है। हम यदि चाहे तो काव्य-रस पर इस लक्षण को घटित कर सकते हैं। काव्य के श्रवण से या नाटक के दर्शन से सामाजिक के मानस पट पर उपस्थापित विभावादि के द्वारा परिपुष्ट हुए उसी के स्थायी भाव रस बनते हैं। किन्तु ये गोस्वामी आचार्य भक्तिरस के विषय में इन शब्दों में ही कुछ अधिक कहना चाहते हैं।

भक्तिरस का यह स्वरूप अपने निरूपण में कुछ निष्पत्ति-प्रक्रिया को भी समेटे हुए है। सामान्यतः काव्यशास्त्रीय ग्रन्थों की भी यही पद्धति रही है। अतः इसमें विवेचित स्वरूप को निष्पत्ति-प्रक्रिया पर ध्यान ले जाते हुए ही समझा जा सकता है। कुछ विशेष ध्यान देने योग्य बातें इस प्रकार हैं

१ कृष्णरति से निष्पन्न होने वाले इस भक्तिरस की अवस्थिति ‘भक्त-हृदय’ में है। केवल काव्यानुशीलन के अभ्यासी व्यक्तियों को इस अलौकिक रस का आस्वादन नहीं हो सकता। हम देख चुके हैं कि इस विवेचन के लक्ष्य प्रमुखतः भावक भक्त ही हैं।

२ भक्तों के जिस हृदय में कृष्णरति के उद्भासित होने की बात कही गयी है, वह स्वरूपतः निर्धूत-कल्मष हो चुका होता है। उसमें तत्कालोपयोगी नहीं, स्थायी सत्त्वोद्रेक हो चुका होता है। रूपगोस्वामी ने ऐसे चित्त को ‘प्रसन्न’ और ‘उज्ज्वल’ कहा है।^१ जीव गोस्वामी के अनुसार प्रसन्न का अर्थ है सत्त्वोद्रेक के कारण ऐमा निर्मल चित्त जिसमें शुद्धसत्त्वविषेप ह्लादिनीसाररूप रति का आविर्भाव हो सके। और उज्ज्वल से तात्पर्य है उसमें ऐसी पारदर्शकता हो जो शुद्धसत्त्वविषेप के उदय हो जाने से सर्वज्ञता का प्रकाशन कर सके।

“निर्धूतदोषत्वादेव प्रसन्नत्व शुद्धसत्त्वविषेपस्याविर्भावयोग्यत्व, ततश्चोज्ज्वलत्व तदाविर्भावात् सर्वज्ञानसम्पन्नत्वम्।”^२

हम देख चुके हैं कि ह्लादिनी शक्ति का एक पक्ष सविद्रूप भी है, जिसका काम है सर्वज्ञापकत्व, सर्वप्रकाशकत्व। इसी विशेषता के आधार पर भक्त-चित्त में आविर्भूत हुई वह सविद्रूपा रति सपरिकर कृष्ण का प्रकाशन करती है। चित्त की उज्ज्वलता वही विशेषता है कि वह सविद् के सर्वज्ञान का आधार बन सके।

३ रति के आविर्भाव में जीव गोस्वामी ने श्रवणादि को कर्ता का स्थान दिया है। “श्रवणादिभिः कर्तृभिः”। श्रवणादि कर्ता हैं, विभावादि तो करण या साधन रूप हैं। तात्पर्य यह कि श्रवणादि के द्वारा भक्त हृदय में सविषया रति का आविर्भाव किया जाता है। यह हम

१. “भक्तिनिर्धूतदोषाणां प्रसन्नोऽज्ज्वलचेतसास्।” भ० २० सि० ८० वि० ल० १० का० ८।

२. दु० स० पृ० १२१।

देख चुके है कि श्रवणादि को रूपगोस्वामी ने अलौकिक प्रभावशाली माना है, जिनके कारण प्रमाता के हृदय मे भाव और विषय साथ-साथ प्रादुर्भूत हो जाने है। कृष्णरति निर्विषयक भाव नहीं है, उसका विषय कृष्ण है। इन दोनों तत्त्वों का परस्पर पोष्य-पोषक भाव-सा रूप गोस्वामी ने दिखाया है। रति हृदय मे माधुर्य के आश्रय कृष्ण और उनके लीलापरिकर की प्रतिष्ठा करती है, और वे कृष्णादि अनुभव मे आकर उस रति को और प्रौढ बनाते है

“माधुर्याश्रयत्वेन कृष्णादीस्तुनते रति ।
तथानुभूयमानास्ते विस्तीर्णा कुवते रतिम् ।
ततस्तस्य विभावादिचतुष्कस्य रतेरपि ।
अत्र साहाय्यक व्यवत् मिथोऽजस्रमवेक्ष्यते ॥”^१

रति जितनी-जितनी प्रौढ होती जायेगी, उसे श्रवणादि की उतनी ही कम अपेक्षा रह जायेगी, फिर भी प्रेमा की भूमिका मे पहुँचे भक्तों के लिये भी श्रवणादि का उपयोग है, वे रसास्वाद मे बड़े भारी सहायक होते है

“हरेरीषच्छ्रुतिविधो रसांस्वाद सता भवेत् ।
रतेरेव प्रभावोऽय हेतुस्तेषा तथाकृता ॥”^२

श्रवण और दर्शन मे श्रवण ही अधिक महत्त्वशाली है। मूर्ति, प्रतिमा आदि के दर्शन के समय भी श्रवण के द्वारा चेतना मे आयी हुई लीलादि की स्मृतिया अपेक्षित है, नहीं तो भावोद्बोधन न हो सकेगा। किन्तु श्रवण बिना दर्शन की सहायता के भी अपना काम कर सकता है।^३

श्रवण के अन्तर्गत, जैसाकि हम देख चुके है, श्रीमद्भागवत और भगवन्नाम ही मुख्यत आते है। भगवल्लीला की कथाओं को साक्षान् रसमय कहा गया है

“अमृतद्रवस्तल्लीलारस,
“हरिलीलाकथात्रातामृतानन्दितसत्सुरम् ।”

इति द्वादशे श्रीभागवतविशेषणात्, लीलाकथारसनिषेवणमिति तस्यैव रसत्व-निर्दशात् ॥”^४

इनके अतिरिक्त कृष्ण-सम्बन्धी काव्य-नाट्यो को, कहीए भक्ति-साहित्य को, भी श्रवण के अन्तर्गत लिया जा सकता है, किन्तु गौण रूप से ही। भक्तों को ध्यान मे रखकर उनकी गौणता के विषय मे दो प्रमुख तर्क दिये गये है। एक तो यह कि सभी भक्त काव्यार्थ-चर्चणा-कुशल नहीं हो सकते। काव्यानुशीलन के लिए कुछ अलग प्रकार की भावुकता एव कुशलता अपेक्षित है। अत उनकी पहुँच व्यापक नहीं। दूसरे यह कि यदि भावक नया-नया है, उसमे रति का नूतन अकुर ही उत्पन्न हुआ है, और वह काव्यानुशीलन कुशल भी है, तो उसके लिए भक्तिकाव्य रत्युद्बोधन मे कुछ सहायता कर सकता है। उसकी रति के दृढ़ हो जाने पर तो वह भक्तिकाव्य ही एक मात्र साधन नहीं रह जायेगा। फिर भी उनका महत्त्व है। प्रौढ रति वाले भक्तों मे भी उनके अल्प श्रवण-दर्शन से ही रसास्वाद हो जाता है

१. भ० र० सि० ६० वि० ल० ५ का० ७९-८० ।

२. वही, का० ७८-९ ।

३. दु० स० पृ० १७ ।

४. दु० स० पृ० ७५ ।

“हरिभक्तस्य कस्यचित्काव्यान्तर्ध्वनिविज्ञस्येत्यधिकरणे सम्बन्धविवक्षा । तत्र हर्याद्याश्रयकाव्यानाद्ययोर्विभावादिकारणत्व स्यात्, तच्च किञ्चित् स्यात्, जातरतौ तु प्रकारान्तर-स्यापि तथा तत्कारणत्व न तथेति । तर्हि कथमारूढभावेषु तत्तदप्रयोजक स्यान् ? नेत्याह-हरेरिति, ईपच्छ्रुतिविधावपि म्यात् ।”^१

यहाँ ध्यान देने की बात यह है कि भक्ति-काव्य की अनुभूति के विषय में भक्त आस्वादयिताओं की दृष्टि से ही विचार किया गया है, काव्यानुभूति-ममज्ञ सहृदय-सामान्य की दृष्टि से नहीं । यद्यपि यह स्वीकार किया गया है कि काव्यानुशीलन के लिए एक विशेष प्रकार की मर्मज्ञता अपेक्षित है, तथापि विवेचित यही किया गया है कि भक्ति-काव्य का सिद्ध भक्तों पर क्या प्रभाव पड़ता है, और साधक भक्तों पर क्या । प्रश्न उठाया जा सकता है कि उन सामान्य सामाजिकों को, जो भक्त तो नहीं कहे जा सकते किन्तु काव्यानुशीलन के मर्मज्ञ हैं, भवितरस की उपलब्धि होगी या नहीं ?

उत्तर में यह ध्यान रखना चाहिए कि जिन अर्थों में भवितरस को ‘रस’ कहा गया है, वह एक स्थायी और ब्रह्मानन्द से भी बढकर मानी हुई अलौकिक अनुभूति है । भक्ति के सच्चे सस्कार न होने के कारण अभन्त सामाजिक को उस रसतत्त्व की अनुभूति नहीं हो सकती । उसकी अनुभूति उसी प्रकार की होगी जिस प्रकार वह काव्य से अन्य रसों की अनुभूति पाता है । काव्य-रसिक इस दृष्टि से दो प्रकार के हो सकते हैं—एक तो वे जो स्वयं भक्त न होकर भी इस रस के शास्त्रीय मर्म एवं रचयिता कवि की मूल चेतना आदि को समझते हैं । ऐसे ही लोगों को शायद जीव गोस्वामी ने ‘प्राज्ञ’ वर्ग में रखा है । यह हम जानते हैं कि सामाजिक जिम रस की अनुभूति करता है, उसकी वासना उसके हृदय में अवश्य होती है । मीमामक और त्रेदाध्यायी को शृंगार की अनुभूति नहीं होती, सन्यासी को तौकिक भावों में रुचि नहीं होती । शान्त के अनुभव के लिए उस प्रकार की वासना चाहिए । तो, इस भवितरस के काव्यात्मक आस्वादन के लिए भी सामाजिक में उसकी वासना अपेक्षित है । उनकी वासना जितनी साम्प्रदायिक होगी, उतनी ही मात्रा तक वह भक्ति के साम्प्रदायिक स्वरूप को अनुभव कर सकेगा । दूसरी प्रकार का सहृदय, जिसमें इस भाव की वासना का अभाव होगा, भवितरस के काव्य में कुछ भिन्न प्रकार का अनुभव प्राप्त करेगा । उसके लिए कान्ताभाज की गोपीरति में शृंगार का ही अनुभव होगा । हो सकता है, उसके सस्कारों के अनुरूप औपपत्य के चित्रों में उसे शृंगाराभास लगे । सामान्यतः यह कहा जा सकता है कि काव्य के साम्प्रदायिक रूप को हटाकर जो एक मूल प्रेषणीय रूप भक्तिकाव्य का रह जायेगा, उसकी काव्यरसात्मक अनुभूति सामाजिक कर सकता है । इस विषय पर अधिक विचार करने का अवसर हमें यथास्थान मिलेगा । यहाँ इतना ही पर्याप्त है ।

४. श्रवणादि के द्वारा भक्त के हृदय में कृष्णरति का उद्बोधन कराया जाता है । यह रति सविद्रूप होने के कारण भक्त के हृदय-फलक पर कृष्णादि विभावों को प्रस्तुत कर देती है । सविषया रति अपने विषय को उपस्थापित कर देती है । सीधे शब्दों में कहना चाहिए, जिस प्रकार काव्य के शब्दों से सामाजिक के मन फलक पर विभावादि साक्षात्कारायमाण रूप में उपस्थित होते हैं, उसी प्रकार श्रवणादि के प्रभाव से भक्त के मन फलक पर कृष्ण और उनका लीलापरिकर आविर्भूत होता है । अन्तर केवल इतना है कि काव्यानुभूति

मे श्रेय कवि के शब्दो को ही होता है, यहा विभावादि को अनुभव मे लाने का श्रेय रति को है। काव्यानुभूति मे आने वाले विभावादि कवि-कल्पित होते है, वास्तविक नही होते। उनके कल्पित रूप की चेतना प्रमाता के अवचेतन मे विद्यमान रहती है। किन्तु भक्तिरस के अनुभव मे रति द्वारा उपस्थापित ये विभावादि नित्य और अकल्पित होते है।^१

रति अपने मूल रूप मे कृष्ण की आह्लादिनी एव प्रकाशिका शक्ति है, यह हम पीछे जान चुके है। वह स्वय-प्रकाश होते हुए कृष्णादि का प्रकाशन भी करती है, इसका रहस्य यही है कि शक्ति और शक्तिमान् मे अभेद होता है। उस शक्तिरूपा के उदित होते ही शक्तिमान् उसमे स्वत आविर्भूत होता है। यही उसका कृष्णादि को विषय या अनुभव के कर्मरूप मे उपस्थापन है।^२

५ रूप गोस्वामी ने साधारणीकरण को भी स्वीकार किया है। इस विषय मे उनके सामने विश्वनाथ है। फिर भी विश्वनाथ का पूर्ण अनुकरण नही किया गया है। विश्वनाथ ने साधारणीकरण की चर्चा इन शब्दो मे की है

“व्यापारोस्ति विभावादे नाम्ना साधारणीकृति ।

तत्प्रभावात्परस्यासन् पाथोधिप्लवनादय ॥

प्रमाता तदभेदेन स्वात्मान प्रतिपद्यते ।

साधारण्येन रत्यादिरपि तद्वत्प्रतीयते ॥”^३

रूपगोस्वामी ने भरत के नाम से यह कारिका प्रस्तुत की है, जो वस्तुतः भरत की नही है। सम्भवतः विश्वनाथ को ही भरतानुयायी होने के कारण भरत कहा गया है

“शक्तिरस्ति विभावादे कापि साधारणीकृतौ ।

प्रमाता तदभेदेन स्व यया प्रतिपद्यते ॥”^४

इन शब्दो मे और विश्वनाथ के उपर्युक्त शब्दो मे, जिन्हे कि दुर्गम सगमनी मे उद्धृत किया गया है, एक ही चेतना है। इनमे साधारणीकरण का श्रेय विभावादि को दिया गया है। किन्तु रूपगोस्वामी ने साधारणीकरण का श्रेय विभावादि को न देकर रति को ही दिया है

“अलौकिक्या प्रकृत्येय सुदुरूहा रसस्थिति ।

यत्र साधारणतया भावा साधु स्फुरन्त्यमी ॥”^५

“अथ तादृशी रतिरेव प्राचीनभक्ताना भावै सहार्वाचीनाना भावान् साधारण्यमानयति साधारण्यप्रापकेण भावेन येन रसस्थितिरपि तादृशी स्यादित्याह अलौकिक्यादिना प्रतिपद्यत इत्यन्तेन । भावा अत्र विभावादयो रत्यादयश्च ॥”^६

यहा देखना यह है कि विभावानुभावादि तथा रत्यादि सभी का साधारणीकरण माना

१. “कृ ष्यादिभिर्विभावाद्यै र्गतैरनुभवाध्वनि ।” भ० र० सि० द० वि० का० ११ ल० १ ।

“अनुभवाध्वनि गतैरिति, न तु लौकिकरसवदत्र सत्कविनिबद्धतापेक्षेति ।” दु० स० पृ० १२१ ।

२ “वस्तुतः रव्यमारवादस्वरूपैव रतिस्त्वसौ ।

कृष्णादिकर्मकास्वादहेतुव प्रतिपद्यते ।” वही, पू० वि० ल० ३ का० ३ ।

३. सा० द० परि० ३ पृ० ७४ तथा दु० स० पृ० ३०५ ।

४ भ० र० सि० द० वि० ल० १ का० ८५ ।

५ वही, का० २२-३ ।

६- दु० स० . पृ० ३०४-५ ।

गया है। रूपगोस्वामी साधारणीकरण का अर्थ विशेष सम्बन्धों से मुक्ति ही लेते हैं, और 'भावों' का साधारणीकरण मानते हैं, जिसका अर्थ जीव की दृष्टि से विभावादि और रत्यादि दोनों हैं।

“एषा स्वपरसम्बन्धनियमानिर्णयो हि य ।

साधारण्य तदेवोक्त भावाना पूर्वसूरिभि ।”^१

किन्तु जीव गोस्वामी साधारणीकरण का अर्थ “समानुभूति” से लेते हैं। उनके अनुसार आधुनिक आस्वादयिताओं के विभावादि और रत्यादि भावों का प्राचीन अर्थात् आश्रय भक्तों के विभावादि और रत्यादि भावों के साथ समान हो जाना ही साधारणीकरण है।

“प्राचीनभक्ताना भावै सह अर्वाचीनाना भावान् साधारण्यमानयति ।”

और इस साधारणीकरण का पूरा श्रेय स्वयं रति को है।

६ हम पीछे देख चुके हैं कि भक्त-हृदय में उद्भूत इस रति का स्वरूप उसी प्रकार का हो जाता है जिस प्रकार का उसकी वृत्तियों का सौँचा होता है। इस भाँति रति की कामादिवृत्याकारा परिणति हो जाती है। किन्तु अब चित्त गुणात्मक वृत्तिरूप न रहकर रतिरूप होता है।

७ रति स्वरूपत आनन्दमयी है। वह आनन्दस्वरूप भगवान् की शक्ति है। अतः रति का यह आविर्भाव स्वरूपत आनन्दात्मक होता है। कर्णरति का यह आनन्द आत्म-स्वरूप के ज्ञानात्मक आनन्द से या ब्रह्मानन्द से बहुत उच्च कोटि का होता है। भक्ति के इस रसात्मक आनन्द में भी उसके विविध रूपों की दृष्टि से तारतम्य होता है। शान्त भक्ति-रस में अपेक्षाकृत निम्न और तटस्थ कोटि का आनन्द होता है, मधुर में सर्वोत्कृष्ट एवं निरतिशय आनन्द की अभिव्यक्ति होती है।^२

इन विशेषताओं को ध्यान में रखकर रस का स्वरूप संक्षेप में यों रख सकते हैं। साधना भक्ति के द्वारा नितान्त निर्मल हृदय भावक भक्त में श्रवणादि की सहायता से शुद्धसत्त्वविशेषरूपा कृष्णरति का आविर्भाव होता है, जिसमें रति के सविदात्मक प्रकाशक स्वरूप के कारण कृष्णादि विभावादि का प्रकाशन होता है। अनुभव-पथ में आये हुए ये विभावादि प्रमाता की रति को और प्रोढ़ बनाते हैं और वह चरम आस्वाद्य कोटि को पहुँच जाती है। इस रति में स्वरूपत नितान्त निर्मलता और चरम निरभिलाषिता होती है। केवल कृष्ण-सौख्य की भावना से रति होती है, आत्म-सौख्य की लिप्सा से नहीं।^३ इस निर्मल और निरुपाधिक सस्कृत रति के समुदय में एक विशेष अनुभूति-चमत्कार होता है, जिसे चरम आनन्दात्मक रस कह सकते हैं। भक्तों के हृदय में इमी रस्यता की कोटि में आयी हुई कृष्ण रति, जो शुद्धसत्त्वविशेषरूपा होने के कारण स्वतः आनन्दात्मक है, रस है।

“सर्वथैव दुरूहोयमभवतैर्भगवद्रस ।

तत्पदाम्बुजसर्वस्वैर्भक्तैरेवात्र रस्यते ॥

१. भ० र० सि० द० वि० . ल० १ . का० ८३-४ ।

२ “मनोनुसाराद् भावाना तारतम्य किलोदये ।” भ० र० सि० पृ० २७६-२८० ।

३ “भक्ताना हृदि राजन्तो सरकारयुगलोज्ज्वला ।

प्रोढानन्दचमत्कारकाष्ठाभापथते पराम् ।” भ० र० सि० द० वि० : ल० १ . का० ६-११ ।

व्यतीत्य भावनावर्त्म यश्चमत्कृतिभारभू ।

हृदि सत्त्वोज्ज्वले बाढ स्वदते स रसो मत ॥^१

यह रस भावना की भूमिका में नहीं होता, शुद्ध सत्त्व की भूमिका में होता है। भावना की भूमिका में 'भाव' की स्थिति होती है। जिस प्रकार ध्यान की परिणतावस्था समाधि है, उसी प्रकार भावनात्मक भाव की परिणतावस्था रस है।^२ यह चमत्कार की भूमिका है।

रस की स्वयप्रकाशता और अखण्डता

शैव और वेदान्ती काव्यशास्त्रीय आचार्यों ने रस को स्वयप्रकाश और अखण्ड माना है। रूप गोस्वामी ने भी भक्तिरस को स्वयप्रकाश और अखण्ड माना है। किन्तु यहाँ मूल दार्शनिक चेतना कुछ भिन्न है। इस मान्यता का प्रतिपादन सभी ने कुछ न कुछ दार्शनिक सहायता से ही किया है।

रति स्वरूपत भगवान् की स्वरूपात्मिका शक्ति है। शक्ति शक्तिमान् से अभिन्न होती है। स्वयप्रकाश भगवान् की शक्ति स्वरूपत स्वयप्रकाश होती है। अतः उसका एक विशेष रूप भक्तिरस भी स्वयप्रकाश होता है।

रति स्वयप्रकाश होने के साथ ही स्वरूपत प्रकाशिका भी है। भक्त के अनुभव में उसी के द्वारा कृष्ण और उनके लीलापरिचर का उद्भासन एव प्रकाशन होता है। इस रूप में वह कृष्णादि के आस्वाद्य बनाने में हेतुरूप होकर आती है।

रति स्वरूपत स्वय प्रकाश होते हुए भी, भक्त-हृदय के कामादि मनोविकारों के साथ सारूप्य प्राप्त करके प्रकाश्य-रूपा भासित होने लगती है। इस रूप में वह भासित ही होती है, स्वरूपत स्वय प्रकाश ही रहती है। रस इन्हीं चेतनाओं के साथ स्वयप्रकाश है।

विश्वनाथ ने रस की अखण्डता यह दिखाकर प्रतिपादित की है कि रति का ज्ञान से तादात्म्य होता है, और ज्ञान स्वरूपत स्वयप्रकाश और अखण्ड होता है, अतः रस भी अखण्ड होता^३ है। इन गोस्वामी आचार्यों ने भी लगभग उसी शैली में अपनी दार्शनिक चेतना से रस का अखण्डत्व इन शब्दों में प्रतिपादित किया है

“परमानन्दतादात्म्याद् रत्यादेरस्य वस्तुतः ।

रसस्य स्वप्रकाशत्वमखण्डत्व च सिद्धचिति ॥”^४

इसकी जीव द्वारा व्याख्या इस प्रकार है

“परमानन्दोऽत्र ह्लादिनी शक्तिः, रतिस्तन्मूला । कृष्णरूपो विभावस्तु शक्तिशक्तिम-
तोरेकात्मकत्वात् तच्छक्त्यात्मक । भक्तरूपो रत्याविष्ट । अनुभावा व्यभिचारिणश्च तदुत्था
इति । रस्यादेस्तु तत्तादात्म्यप्राप्ति । तदेव परमानन्दतादात्म्याद् हेतोरित्यर्थः ॥”^५

१ म० र० सि० द० वि० ल० ५ का० ११३-४ ।

२ भावनाया पद यस्तु बुधेनानन्यबुद्धिना ।

भाव्यते गाढसंस्कारैश्चित्ते भाव स कथ्यते ।” वही, का० ११५ ।

“समाधिव्यानयोरिवानयोर्भेद इति भावः ।” दु० स० . पृ० ३१४ ।

३ सा० द० परि० ३ पृ० ८६ ।

४ म० र० सि० पृ० ३०८ ।

५ दु० स० . पृ० ३०८-९ ।

कृष्णरति स्वरूपतः ह्लादिनी शक्ति है। उसका परमानन्दमयी ह्लादिनी से तादात्म्य है। इसी कारण रस अखण्ड है। कैसे? रति का तो ह्लादिनी से तादात्म्य ही है। कृष्ण-रूप विभाव भी ह्लादिनीरूप ही है। शक्ति और शक्तिमान् में अभेद होता है। इस प्रकार कृष्ण शक्तिरूप ही है। भक्त का स्वरूप भी इस रसानुभूति में उस शक्तिरूपा रति से आविष्ट हो चुकता है, अतः उसका अन्तःकरण भी शक्तिरूप ही है, रतिरूप ही है। रहे अनुभाव और व्यभिचारी भाव, तो वे तो इस शक्तिरूपा रति के उच्छलन ही होते हैं। अतः रस के प्रत्येक अवयव का, यदि उन्हें अवयव कह सके, रति के साथ, जो कि ह्लादिनी शक्ति का विशेष रूप है, तादात्म्य होता है। रति का स्वयं परमानन्दमयी ह्लादिनी से तादात्म्य होता है। अतः मूलतः रस एक अखण्ड अनुभूति है। इस प्रकार रस की स्वयंप्रकाशता का अर्थ है किसी मन आदि अन्य तत्त्व के द्वारा प्रकाशित न होना और अखण्डता का अर्थ है किसी भिन्न तत्त्व की स्फूर्ति न होना।^१

रस की आनन्दमयता

रस उस रति की चमत्कारात्मक रम्य परिणति है जिसका भगवान् की परमानन्दमयी ह्लादिनी शक्ति से मूलतः तादात्म्य है, यह हम देख चुके हैं। अतः भक्तिरस के सभी रूपों का आनन्दमय होना स्वतः सिद्ध है। रस स्वरूपतः आनन्दरूप है।

भक्तिरस के ये तो सभी रूप आनन्दमय हैं, तथापि वह मधुरा रति का परिपाक, जिसमें श्रीकृष्ण और गोपियों के विलासमय रूप आलम्बन विभाव के रूप में आते हैं, सान्द्र, घनीभूत आनन्द के चमत्कार की परम अवधि है

“तत्रापि वल्लवाधीशनन्दनालम्बना रति ।

सान्द्रानन्दचमत्कारपरमावधिरिष्यते ॥”^२

जब रस घनानन्दमयी अनुभूति है तो प्रश्न उठाया जा सकता है कि गौण रसों में परिगणित करुण, भयानक, बीभत्स आदि में और मुख्य रसों में परिगणित वियोग के रूपों में अनुभवकर्ता को आनन्द का अनुभव कैसे होता है? प्रश्न नया नहीं है, पुराना है, और काव्यशास्त्रियों ने भी इसके समाधान खोजने का प्रयत्न किया है। इन गोस्वामी आचार्यों ने इसका समाधान कुछ अधिक मनोवैज्ञानिक आधार पर प्रस्तुत किया है। साथ में उनके दर्शन की विशेष मान्यता तो है ही।

रूपगोस्वामी ने समाधान इस प्रकार प्रस्तुत किया है

“प्रतीयमाना अप्यज्ञैर्ग्राम्यै सपदि दुःखवत् ।

करुणाद्या रसा प्राज्ञैः प्रौढानन्दमया मता ॥”

अलौकिकविभावत्वं नीतेभ्यो रतिलीलया ।

सदुक्त्या च सुखं तेभ्यो स्यात् सुव्यक्तमिति स्थिति ॥”^३

ऊपर-ऊपर से करुणादि रस अज्ञ लोगों को दुःखमय दिखायी पड़ते हैं पर होते वे प्रौढ आनन्दमय ही हैं। यह इस कृष्णरति का महत्त्व है कि इनके विभाव लौकिक नहीं होते।

१ दु० स०, पृ० ३०६।

२ म० र० सि० द० वि० ल० ५ का० ६१-०।

३. वही, का० १०५-६।

रति शुद्धसत्त्वविशेषरूपा है, उसमे जो कृष्णादि विभावो का प्रकाशन होता है, वे अलौकिक होते हैं। उन अलौकिक विभावादि के सम्बन्ध मे इन भावो के दुःखमय होने का प्रश्न ही नहीं उठता।

फिर होता यह है कि प्रमाता भक्तो के अवचेतन मन मे इन दुःखात्मक स्थलो एव घटनाओ के अनुशीलन के समय भीतर-भीतर एक आशामयी वृत्ति इस विश्वास के साथ सन्निरहित रहती है कि इस अभीष्ट पात्र की अन्त मे सुखात्मक स्थिति होगी। अभाव के चित्रण के क्षणो मे भी उसे परवर्तिनी प्राप्ति की सम्भावना की आशा से भरा विश्वास रहता है, इम विश्वास के कारण करुणादि के क्षणो का अनुभव भी सुखात्मक होता है। दूसरे करुण काव्य का रचयिता एव उसके पात्र उसे यह सूचना देकर चलते है कि अभीष्ट पात्र, जो इस समय दुःखमय अवस्था मे है, अन्त मे सुखात्मक स्थिति मे ही रहेगे। अलौकिक विभावो वाले भक्तिकाव्य मे तो यह बात और भी निश्चय के साथ बनी रहती है।

“—यदनिष्टाशकामय दुःख तन्मयेपि रतिलीलया स्वत परमानन्दरूपाया रते लीलया तत्तत्काव्यप्रशस्तभाव्यभक्तेषु सर्वज्ञशतवाग्विश्वसित पूर्वपूर्ववत्प्राप्तिसम्भावनातश्च आशामय्या वृत्या, तथा सदुक्त्या भावकभक्तेषु प्रथमसूचितावसानविस्तृतमगलमय्या सद्रचनारूपया सता वक्तृणा ताद्गुक्त्या च अलौकिकविभावत्व लोकचमत्कारिविभाव-विस्फूर्तिशालित्व नीतात् करुणरसात् सुख व्यक्त स्यात् इति स्थिति रसविदारसमर्थादा।”^१

इससे स्पष्ट है कि इन आचार्यों ने करुण की आनन्दात्मकता प्रतिपादित करने के लिए रति या उसके विभावो की अलौकिकता का ही सहारा नहीं लिया, कवि-रचना और प्रमाता के अवचेतन मे निहित परवर्ती फल पर लगी हुई दृष्टि का भी उपयोग किया है। किन्तु यह मान्यता उन काव्यो पर तो लग सकती है जो करुण-प्रधान होते हुए भी सुखान्त हो। दुःखान्त काव्यो पर यह घटित नहीं होगी। किन्तु इससे इन आचार्यों के समाधान मे दृष्टि नहीं आती। उनके आराध्य कृष्ण से सम्बन्धित काव्य दुःखान्त हो ही नहीं सकता, उसे तो अन्ततोगत्वा अवसान मे ‘विस्नृत मगल मय’ होना है।

यही बात वियोग के सम्बन्ध मे है। रति स्वरूपत परमानन्दस्वरूपिणी है, उमका आलम्बन समस्त आनन्दो का मूल श्रीकृष्ण है, फिर दुःख कैसा ? दुःख जो गोचर होता है, अद्भुत आनन्द का ‘विवर्त’ है, ‘आभास’ रूप है। परिणाम मे जाकर वह निश्चित ही नहीं रहेगा, बीच मे भी प्राप्त्याशा का ‘अन्तरनुसन्धान’ बना रहता है, जिसे हम अवचेतन की प्रतिक्रिया कह सकते है

“वियोगे त्वद्भुतानन्दविवर्तत्व दधत्यपि।

तनोत्येषा प्रगाढार्तिभाराभासत्वमूर्जिता ॥”^२

“अद्भुतानन्दविवर्तत्व स्वत परमानन्दरूपत्वात् सर्वानन्दमूलश्रीकृष्णालम्बनत्वाच्च, प्रगाढार्तिभाराभासत्व वियोगज्ञानपरिणामदुःखस्य तस्यामध्यासात्, तस्यास्तु तत्र निमित्तत्वात्

१ दु० म० पृ० ३११।

२ भ० र० मि० पृ० ३०७।

तद्दुःखस्यापि दृढप्राप्त्याशया तिरस्कृतत्वात् ।”^१

सामान्यतः यह मानकर चला गया है कि वियोग से सयोग और पुष्ट होना है—
“न विना विप्रलम्भेन सम्भोगं पुष्टिमश्नुते ।”^२ बलवती भूख लगने पर भोजन में जो स्वाद आ जाता है, वही वियोगानन्तर होने वाले सयोग में होता है। अतः जिनकी दुःख और विषाद की भावनाएँ हैं, आनन्दमय रति की उपाधिरूपा है। उन उपाधियों के हट जाने पर अन्त में तो सयोग का आनन्दमय सुख प्रकाशित होगा ही, अपने वर्तमान काल में भी वे उपाधिरूपा विषादादि की भावनाएँ वस्तुतः दुःखमय नहीं हैं, उनका कृष्ण में मीठा सम्बन्ध है। वे दुःखमय-सी लिखायी पड़ती हैं—

“तदन्वयान्—कृष्णान्वयात्—विषादादयश्च तादृशसुखमया एव वक्तव्या, दुःखमयत्वेन तेषां स्फुरणं तु तदप्राप्त्यादिभावानुरूपेणोपाधिनोपादानेनैव जायते— । प्राप्त्यादिषु तु जातेषु तद्भावानुरूपस्योपाधेरुपादानम्यापगमाद्धर्षस्य पोषणाच्च बुभुक्षादिवद्विषादादययोपि सुखमयत्वेनैव स्फुरन्तीति दुःखमया इव ते न तु दुःखमया ।”^३

इस प्रकार भक्तिरस अपने समस्त रूपों में, विशेषतः मधुर रूप में पूर्ण आनन्दमय है।

उज्ज्वल रस

गन पृष्ठों में आचार्य रूपगोस्वामी और जीव गोस्वामी की दृष्टि से भक्तिरस के सम्बन्ध में व्यापक दृष्टि से चर्चा हुई है, जिसका प्रमुख आधार भक्तिरसामृतसिन्धु रहा है। इसमें कृष्णरति के सामान्य रूप को स्थायी भाव मानकर रस को मुख्य पाँच भेदों एवं गौण सात भेदों के रूप में देखा गया है। इन सभी भेदों में मधुर रस सर्वोत्कृष्ट है। वस्तुतः यही रस इन आचार्यों की अपनी साम्प्रदायिक चेतना का अभीष्ट है। इसे ‘दुःख’ और ‘रहस्यमय’ कहा गया है। अतः भक्तिरसामृतसिन्धु में इसको विस्तार के साथ अवकाश नहीं दिया गया है। इस रहस्यमय परम रस के लिए पृथक् में ‘उज्ज्वलनीलमणि’ की रचना हुई है।

‘उज्ज्वल रस’ मधुर रस का पर्यायवाची शब्द है, जो वस्तुतः शृंगार की चरम आध्यात्मिक परिणति है।^४ उज्ज्वलनीलमणि इसे ‘भक्तिरसराट्’ कहकर चलता है

“मुख्यरसेषु पुरा य सक्षेपेणोदितो रहस्यत्वात् ।
पृथगेव भक्तिरसराट् स विस्तरेणोच्यते मधुर ॥”^५

वस्तुतः उज्ज्वलनीलमणि में मधुर को नायिकाभेद और भाव-भूमिका की अत्यन्त विस्तृत सम्भावनाओं के साथ पूर्ण विस्तार दिया गया है। सामान्यतः रस-सम्बन्धी दृष्टिकोण वही है, जिसका निरूपण रसामृतसिन्धु के आधार पर हम पीछे कर चुके हैं, तथापि इसके सम्बन्ध में कतिपय ऐसी उल्लेखनीय बातें हैं जिनकी चर्चा यहाँ पृथक् से करना आवश्यक है। संस्कृत और हिन्दी वैष्णव साहित्य का एक बहुत बड़ा भाग शृंगारमयी मधुर-भावना

१-२. दु० म० पृ० ३०७ ।

३. वही, पृ० २६६ ।

४. “स एवोज्ज्वलपरपर्यायो मवित साना राजा मधुराग्नौ रसः ।” ली० रो० पृ० ४ ।

५. उ० नी० पृ० ४ ।

मे आरजित है। जयदेव, चण्डीदास, विद्यापति, मीरा, सूर और न जाने कितने रस-सिद्ध कवियों मे इस रस की माधुरी उच्छलित है, भन्ने ही उसके रूप मे यत्किञ्चित् अन्तर हो गया हो। यहा हम उसी मधुर के विषय मे इन गोस्वामी आचार्यों के दृष्टिकोण की कर्तपय विशिष्ट रेखाएँ प्रस्तुत करना चाहते हे।

उज्ज्वल रस की रहस्यता

उज्ज्वल रस की रहस्यता पर इन आचार्यों ने बडा बल दिया है। रसामृतसिन्धु मे रूपगोस्वामी कहते है

“निवृत्तानुपयोगित्वाद् दुरूहत्वाद्य रस।

रहस्यत्वाच्च सक्षिप्य विवताङ्गोपिलिख्यते ॥”^१

रसामृतसिन्धु मे इस रस के सक्षेप से वर्णन करने के तीन हेतु रूप ने दिए हे—यह निवृत्त पुरुषो के लिए अनुपयोगी है, दुरूह है, रहस्यमय है। उज्ज्वलनीलमणि मे इन तीनों हेतुओ को एक ‘रहस्य’ शीर्षक मे ही रखा गया है

“मुख्यरसेषु पुरा य सक्षेपेणोदितो रहस्यत्वात् ॥”^२

मधुर रस का ऊपरी स्वरूप कामवृत्त्यात्मक है, स्पष्टतः चरम श्रृगारी है। हम देख चुके है कि ह्लादिनी शक्ति किस प्रकार इन कामादि वृत्तियों के रूप मे ही परिणत हो जाती है। इस रहस्य को हर कोई तो नहीं समझ सकता। अतः इस रस को उन सबसे रहस्य रखने की, छिपाने की साम्प्रदायिक आज्ञा है^३। जो इसे लौकिक श्रृगार समझकर इससे दूर से बिदकते है, उनके लिए यह अनुपयुक्त है, या कहिए वे इसके अयोग्य है—निवृत्तानुपयोगित्वात् शब्द पर इस दृष्टि से जीव गोस्वामी की टिप्पणी ब्रह्मव्य है :

“निवृत्तेषु प्राकृतश्रृगाररससाम्यदृष्ट्या भागवतादप्यस्माद्विरक्तेषु,

अनुपयोगित्वात्—अयोग्यत्वात् ॥”^४

जिन निवृत्तो से इस रहस्य को गोप्य रखने का निर्देश किया गया है उनकी परिधि मे निम्न कोटि के व्यक्ति आते है ^५

१ उपर्युक्त वे लोग जो इसे प्राकृत श्रृगार से समान पाकर इससे बिदकते है।

२ जो निवृत्तिमार्गी है, और प्रवृत्ति-मूलक भक्तिमार्ग को अनुपयुक्त समझते है। ऐसे ज्ञानमार्गियों को यह रहस्य ज्ञात नहीं होता कि भक्ति के इस प्रवृत्तिमार्ग मे ही चरम निवृत्ति अन्तर्भूत है।

३ भक्तिमार्ग का अवलम्बन करने वाले वे लोग जो इसके रहस्य को न समझ सकने

१ भ० र० सि० पृ० १०५ का० २।

२ उ० नी० पृ० ४।

३ दु० स० पृ० ४०७।

४ “रहस्येव तदधिकारिण प्रति प्रकाशनीय ॥” लो० रो० पृ० ४।

“त.पराङ्मुखानामनुपयुक्तत्वात् तेभ्यो गोप्य भव ॥” लो० रो० पृ० ४।

“तस्मात् ग्रन्थान्तरवत् यत्र कुत्रचित् नाय प्रकाशनीय, इत्युपदिष्टम् ॥” लो० रो० पृ० ४-५।

“अतश्च तादृशै रशूलबुद्धिभिर्दुरूहव चिति तेभ्योयमुज्ज्वलनीलमण्यिरेतन्मूयमज नद्भ्योऽनादरशक्या गोप्य दवेति ॥” आनन्दचन्द्रिका विश्वन.थचक्रवर्ती पृ० ४।

५ लोचनरोचिनी तथा आनन्दचन्द्रिका, पृ० ४ के आवार पर निरूपित।

के कारण शान्त, दास्य, सख्य और वात्सल्य के अन्य भक्तिरूपों की ओर उन्मुख हो जाते हैं। उन्हें इसमें लौकिक शृंगार की गन्ध आती है।

४ वे लोग जो श्रीमद्भागवत में आस्था रखने के कारण इस मधुर रस के प्रति अपनी सम्मान-भावना तो पर्दाशित करते हैं, किन्तु उसके पर्यालोचन में चतुर नहीं हैं।

५ सासारिक भोगों में आसक्त विषयी लोग।

इन सभी लोगों से यह रस गोपनीय है। यह तो केवल उन्हीं के लिए है जिनमें एक ओर तो इस शृंगारमयी कृष्णरति के आगवादन की गहरी क्षमता है, दूसरी ओर चरम कोटि की निरभिलाषिता एवं आत्म-सौख्य-हीनता की भावना है। ऐसे ही लोग इसमें डुबकी लगा सकते हैं। अन्य स्थूल बुद्धि वालों के लिए यह दुरूह है।^१

रति की क्रमिक भूमिकाएँ

हम देख चुके हैं कि भक्तिरस के स्थायी भाव का कृष्णरति में तारतम्य है और उसकी क्रमिक भूमिकाएँ हैं। यह बात अन्य रस-भेदों की दृष्टि से ही नहीं, स्वयं मधुरा रति के विषय में लागू होती है। कृष्णविषया गोपीरति ही मधुरा कहलाती है। पर इसकी भी क्रमिक तारतम्य की दृष्टि से सात भूमिकाएँ स्वीकार की गयी हैं। वे हैं—रति, प्रेमा, स्नेह, मान, प्रणय, राग, अनुराग, भाव। ये सब शब्द पारिभाषिक हैं। ये प्रेम की उत्तरोत्तर दृढ विशिष्ट अवस्थाओं के परिचायक हैं। इनमें चरम स्थान भाव नामक रति का है, जिसकी महत्ता सूचित करने के लिए उसे 'महाभाव'^२ नाम दिया गया है। यह भाव शब्द भी पारिभाषिक है।

इनमें से प्रत्येक के कई-कई उपभेद एवं उनकी विशेषताओं का उल्लेख किया गया है, जिनमें भाव का शास्त्रीय निरूपण निखरा है। हिन्दी के अनेक कवियों की रचनाओं में इन उपभेदों में निरूपित रति के रूप अंकित हुए हैं, जिनके आधार पर उनकी भक्तिमयी रचनाओं का भक्तिशास्त्रीय विवेचन प्रस्तुत किया जा सकता है।

मधुरा रति और सम्भोगभावना

मधुरा रति स्वरूपतः कान्ताभावमयी है। उसमें कामवृत्ति का पूर्ण उद्रेक के साथ अवकाश है। किन्तु इस रति का यह एक रहस्य है कि यह सम्भोग-भावना को अपने में घुला-मिलाकर छिपा लेती है।^३ जिस सीमा तक मधुर भावना सम्भोग-लालसा को अपने में

१ आ० च० पृ० ४।

२. "तत्परिपाटी हिं तादृशाभावमाधुरीणा क्रमेणानुभव । लो० रो० पृ० ४१४।

"क्रमलीलारमन्तु तत्र न सिन्धुतीक्ष्णपरितुष्य ।" लो० रो० पृ० २४।

"न्याद् दृढेय रति प्रेमा प्रोचन् स्नेह क्रम दयम् ।

स्यान् मान प्रखयो रागोऽनुरागो भाव इत्यपि ।" उ० नी० पृ० ४६६।

"इयमेव रति प्रोढा महाभावदशा ब्रजेत् ।

या मृन्या न्याद् विमुनत ना भवनाना च वरीयसाम् ।" उ० नी० पृ० ४१५।

३ 'सा कामरूपा मभोगनृप्या या नयति रवताम् ।' म० र० सि० पू० वि० ल० २ क० ६८।

घुला सकी, उसी सीमा तक उसकी उत्कृष्टता समझनी चाहिए। इस दृष्टि मे मधुरा रति के तीन भेद किये गये है—साधारणी, ममजमा, समर्था।

साधारणी रति मे सभोग की इच्छा प्रधान होती है, प्रेम मे घुलकर एकाकार नहीं हो पाती। इसमे घनीभूतता भी नहीं हो पाती। प्रेम और स्वार्थ की रेखाएँ अलग-अलग दिखाई दे जाती है। सभोग का स्वार्थ ढीला होने पर यह भी ढीली दिखाई पडती है, तीव्र होने पर तीव्र।^१ इसका उदाहरण कुब्जा मे खोजा जा सकता है।^२

समजसा रति की निदर्शन रुचिमणी आदि महिषिया है। इसकी चेतना पत्नीभाव की है। इसमे पर्याप्त सान्द्रता है, किन्तु कभी-कभी सम्भोगतृष्णा प्रेम से अलग दिखायी पड जाती है। पत्नीभाव मे जब-जब शुद्धप्रेम की प्रधानता रहती है, भगवान् उसके परवश रहते हैं। किन्तु जब-जब सम्भोग-कामना उभरकर स्वार्थ-वृत्ति झलक आती है, उन्हे वश करना दुष्कर हो उठता है।^३ इसी कमी के कारण उसका स्थान सर्वोत्कृष्ट नहीं है।

सर्वोत्कृष्ट रति समर्था है, जिसमे सम्भोगलालसा कहीं दिखाई ही नहीं देती। सम्भोग की पूरी-पूरी लालसा और प्रवृत्ति होते हुए भी, उसमे आत्मसुख की कामना न करके केवल प्रियतम कृष्ण को आनन्दित करने की भावना से अनुप्राणित यह समर्था रति वस्तुतः आश्चर्य की वस्तु है।^४ यहा सम्भोग के दो रूपो को समझ लेना चाहिए। एक रूप का सम्भोग तो वह है जिसमे अपने प्रिय के द्वारा दिया हुआ अपनी इन्द्रियो का परितोष प्राप्त होता है, दूसरा वह है जिसमे अपने द्वारा दिया हुआ प्रिय को परितोष प्राप्त होता है। पहले प्रकार के सम्भोग को लौकिक काम कहना चाहिए, दूसरे का स्थान शुद्ध कातारति के अन्तर्गत है।^५ यह सम्भोग रति से घुलकर एकाकार हो चुका होता है। इसी कारण सबसे उत्कृष्ट है। उसकी इसी सामर्थ्य के कारण उसे 'समर्था' नाम दिया गया है।^६

समर्था रति मे यह नहीं समझना चाहिए कि प्रियतमा को किसी प्रकार का सुख होता ही नहीं। आलिंगन-दान मे अपने सुख की भावना का उद्देश्य न रहते हुए भी प्रिय के आलिंगन का सुख प्रियतमा को स्वतः ही मिलता है। ऐसा सम्भोग सुख इस मधुरा रति मे भी

१ "नातिसान्द्रा हरे प्राय साक्षाद्दर्शनसम्भवा ।
सभोगेच्छानिदानेय रति साधारणी मता ॥

असा द्रवाद्रतेरम्या सम्भोगेच्छा विभिद्यते ।

अस्या हासनो हासन्तद्वेतु वादतेरपि ॥" उ० नी० पृ० ४०८ ।

२ उ० नी० पृ० ४०७ ।

३ "पत्नीभावाभिमानात्मा गुणादिश्रवणादिजा ।
अचिदभेदितसम्भोगतृष्णा सांद्रा समजसा ॥
समजसात् स भोगतृष्णाया भिन्नता यदा ।

तदा तदुत्थितैर्भावैर्वश्यता दुष्करा हरे ॥" उ० नी० पृ० ४०६-४११ ।

४ उ० नी० पृ० ४१० ।

५ "अयमर्थः—सम्भोग खलु द्विविध । प्रियजनद्वारा स्वैन्द्रियतर्पणसुखमय, स्वद्वारा तदिन्द्रियतर्पणसुख-
भावनामयश्च । तत्र पूर्वोक्ता काम, स्वहितो मुखत्वात् । उत्तरेच्छा तु रति, प्रियजनहितो-मुखत्वात् ।"
लो० रा० पृ० ४१० ।

६ "सा रति सर्वातिक्रामिसामर्थ्यात् समर्थेति भगवते ।" लो० रा० पृ० ४१२ ।

हे। अतः नित्यलीला की सहचरी गोपियों के साथ भगवान् के विलास का नित्य सम्बन्ध है, तब उनके साथ जिस परकीयात्व और औपत्य की चर्चा की जाती है, वह वास्तविक नहीं, लौकिक दृष्टि से कहा हुआ है।

गोपियां

परकीया प्रेमिकाओं के रूप में हमारे सामने आने वाली ब्रजबालाओं को मूल रूप से कृष्ण की प्रेमिका बताया गया है। उनके औपत्य को आभासिक सिद्ध किया गया है। ब्रज में उनके आविर्भाव के सम्बन्ध में कई प्रकार के समाधान प्रस्तुत किये गये हैं, जिनके आधार विभिन्न पुराण हैं। सामान्यतः यह मानकर चला गया है कि ब्रज में इन सभी रूपों से गोपियों का आविर्भाव हुआ है। प्रमुख रूप ये हैं

१ रामावतारकालीन मुनिजन—पद्म-पुराण में एक कथा आती है। वन में भ्रमण करते हुए राम के सौन्दर्य को देखकर तत्रस्थ मुनिजनों में कान्ताभाव से राम के साथ रमण की कामना हुई। उनकी कान्तासक्ति की भावना उनकी प्रेमाधना से पूरी हुई और वे लोग कृष्णजन्म के समय ब्रज में गोपीरूप में अवतरित हुए।^१

ध्यान रहना चाहिए, कि कान्ताभाव की प्राप्ति इसी जन्म में पुरुषों को भी सम्भव मानी गयी है। यह तो जन्मान्तर की बात है।

२ बृहद्वामनीय पुराण में एक और कथा आती है। एक बार उपनिषदों से प्रसन्न होकर भगवान् ने उन्हें अपने नित्य लोक की झलक दिखायी, जिसमें वे गोपियों के साथ अनन्त आनन्दमयी लीला में निरत थे। इस गोपी-सौभाग्य को देखकर उपनिषदों के मन में भी उसी भाव से भगवान् को प्राप्त करने की अभिरुचि उत्पन्न हुई और तपसाधना के द्वारा उन्होंने कृष्णावतार के समय गोपीरूप प्राप्त किया।^२

३ भगवती गायत्री ने कान्ताभाव से भगवान् को प्राप्त करने की कामना की, तदनुसार वे ब्रज में गोपीरूप में अवतरित हुईं और श्रीकृष्ण को प्रियतम के रूप में प्राप्त किया।^३

४ देव-नारियाँ—समस्त देवताओं में भगवान् अशत विराजित रहते हैं। उस अशक के रमणार्थ उनकी पत्नियों में भी भगवान् की आह्लादिनी शक्ति अशत अन्तर्निहित रहती है। जब देवताओं की प्रार्थना पर लोकरक्षण के लिए भगवान् वैकुण्ठ से ब्रजधाम में अवतरित हुए तो उनका लीलापरिहर भी अवतरित हुआ। और वे देवनारियाँ भी गोपीरूप में अवतरित हुईं।^४ ये अशिनी ब्रजदेवियों की सखियों के रूप में अवतरित हुईं।

५ नित्यसिद्धा प्रेयसियाँ—भगवान् के लीलाधाम ब्रज में भगवान् के आविर्भाव के साथ ही उनके सौख्यसम्पादनार्थ उनका लीलामण्डल भी अवतरित हुआ, जिसमें राधा, चन्द्रावली, विशाखा, ललिता, श्यामा आदि समस्त नित्य सखियाँ थीं।^५

१ उ० नी० पृ० ६५।

२ उ० नी० पृ० ६४।

३ “गायत्री च गोपीत्व प्राप्य श्रीकृष्ण प्राप्तवतीत्याख्यायते।” लो० रो० पृ० ६७।

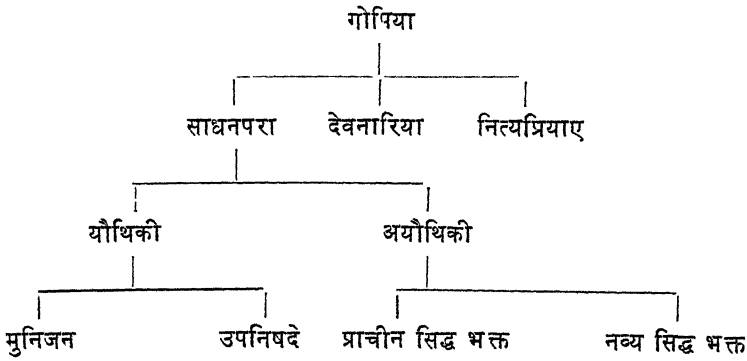
४ उ० नी० पृ० ६६-७०।

५ उ० नी० पृ० ७०।

६ सिद्ध प्राचीन भक्त—अनेक सिद्ध भक्त जो अपनी प्रेम साधना से भगवान् के नित्य लीलापरिकर के साथ नित्यप्रियाओं में मिलकर भगवान् के मधुर भाव में लीन थे, भगवान् के ब्रज निवास काल में नित्यप्रिया गोपियों के साथ ही गोपीरूप में अवतरित हुए ।^१

७ सिद्ध नव्य भक्त—अनेक सिद्ध भक्त जिन्होंने नयी नयी भक्ति-सिद्धि प्राप्त की थी, अभी नित्य लीलापरिकर में गोपियों का सालोक्य चिरकाल के लिए नहीं पा पाये थे, ब्रजावतार काल में भगवान् के साथ गोपीरूप में अवतरित हुए ।^२

रूप गोस्वामी ने इनको कई वर्गों में विभाजित किया है। इनमें मुनिजन और उपनिषदे साधना के द्वारा सामूहिक रूप में गोपीरूप को प्राप्त हुई हैं, प्राचीन और नवीन भक्त, चाहे वे मर्त्य योनि से आये हो चाहे अमर्त्य योनि से, अकेले या छोटे-छोटे दो-चार के समूहों में गोपीरूप में अवतरित हुए हैं। दूसरा वर्ग देवनारियों का है, तीसरा नित्यप्रियाओं का। रूप गोस्वामी के वर्गीकरण को इस रूप में प्रस्तुत किया जा सकता है^३



इस प्रकार समस्त ब्रजवनिताओं से भगवान् का नित्य सम्बन्ध है, वे ही उनके वास्तविक पति हैं। तब उनके साथ औपपत्य और पाप-सम्बन्ध का प्रश्न ही कहा उठता है? औपपत्य की लीला तो इसलिए की जाती है कि प्रेम का चरम सान्द्र एव उच्छल वेगमय रूप प्राप्त किया जा सके। उस लीलारसिक को प्रच्छन्नकामुकता की पद्धति से मिलने वाला प्रेम अत्यन्त प्रसन्न करता है,^४ और वह यह सब स्वजन-प्रेम-वश होकर करता है।^५

इस प्रकार भगवान् के नित्य लीलाकर्म और उनकी प्रेयसी गोपियों के सम्बन्ध में इस दृष्टिकोण को समझ लेने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि उनका यह उपपति-लीला-विधान वास्तविक नहीं, अवतार-लीला से ही सम्बन्धित है। इस औपपत्याभास की लीला महाशक्ति

१ उ० नी० पृ० ६७।

२ उ० नी० पृ० ६७।

३ उज्ज्वलनीलमणि पृ० ६३ से ७३ तक के आधारे पर निरूपित।

४ प्रच्छन्नकामता ह्यत्र गोकुलेन्द्रस्य सौख्यदा ।' उ० नी० पृ० ५४।

५ "स्वजनप्रेमवशावतारलीलावेशेन नित्यलीलामनुसन्धानस्य तस्य तासा च लीलाशक्तिर्भायैव रसविशेषपरिपोषाय तासु परकीयाव प्रत्यायव्य तत्रौपपत्य प्रत्यायितवतीति ।" लो० रो० पृ० १३।

योगमाया की सहायता से होती है ।^१ इसी कारण उपपत्तित्व के प्रति हीन-दृष्टि सामान्यत उठती है, वह प्राकृत नायक के प्रति ही उठ सकती है, लीला के लिए रससार मधुर का आस्वादन करने वाले शृंगाररससर्वम्भ भगवान् कृष्ण के विषय मे नहीं ।^२

गोपियों का लौकिक पतित्व

इतना ही नहीं, लौकिक दृष्टि से गोपियों के जो पति हैं, वे भी वास्तविक पति नहीं हैं । इन गोपियों के साथ उन लौकिक पतियों का कभी भी सगम नहीं होता । जब वे भगवान् के साथ लीलाविलास मे केलिकुजो मे विहार कर रही होती है, उन लौकिक पतियों के पार्श्व मे योगमाया द्वारा निर्मित उनकी सद्दृशी प्रतिमूर्तियाँ पडी रहती है । उन्हें यह भान भी नहीं होता कि उनकी वास्तविक पत्नियों कहाँ हैं । तब किसी प्रकार की असूया उठने का प्रश्न ही क्या है ?

“मायाकलिततादृक्स्त्रीशीलनेनानसूयुभि ।

न जातु ब्रजदेवीना पतिभि सह सगम ॥^३

इसी कारण ये कृष्ण-प्रेयसियाँ अप्रसूतिका होनी हैं, उनकी कोई मतान नहीं होती—

“गोपैर्व्यूढा अपि हरे सदा सभोगलालसा ।

परोढा बल्लभास्तस्य ब्रजनार्योऽप्रसूतिका ॥”^४

यह सब कार्य भगवान् की योगमाया^५ शक्ति द्वारा होता है । भगवान् की माया शक्ति के दो रूप हैं—एक माया, दूसरी योगमाया । माया प्रपञ्च-सम्बन्धिनी शक्ति है, उसका भगवान् के लीलापरिकर मे प्रवेश नहीं है । अतः योगमाया ही के द्वारा भगवान् और उनके लीलापरिकर के कृत्य चलते हैं । इसी लीलामयी योगमाया के द्वारा विभिन्न शक्तियों का गोपीरूप मे अवतारण होता है, इसी के द्वारा उनका परोढात्व दिखाया जाता है, और इसी के द्वारा उन लौकिक पतियों से असम्पर्क सुरक्षित रखा जाता है

“आशसया रसविधेरवतारिताना

कसारिणा रसिकमण्डलशेखरेण ॥”

“नादृशलीलाक्रमसाध्यप्रेमरसविशेषास्वादानाय सर्वज्ञता सर्वशक्तिता सर्वेश्वरतामपि नात्यादृत्य तदुपयुक्ता लीलाशक्तिमेवादृत्य तद्द्वारावतारिताना नित्यप्रेयसीनामेव तामा परदारत्वभ्रमेण यथा रसस्य विधि प्रकारविशेष सम्भवति तथा जन्मादिलीलाया नित्यत्व

१ अथैतस्य सहाया स्युरित्यौपपत्त्याभासलीलायामेव ज्ञेया , किन्तु किशोरा अपि केलौ न्नीबवत् पौरुषभाव-हीना इवैते मन्तव्या ॥” लो० रो० पृ० ४१ ।

“लीलाशक्तिर्मायैव रसविशेषपरिपोषाय” लो० रो० पृ० ६३ ।

२ “लघुत्वमत्र यत्प्रोक्तं तत्तु प्राकृतनायक ॥” उ० नी० पृ० १४-५ ।

३ उ० नी० पृ० ५८ ।

४ उ० नी० पृ० ६१ ।

५ मायया योगमायैव, न तु बहिरगमायया । भगवतो वाग्नि सिद्धपरिवारेषु च तस्या अधिकाराभावात् । तन्मोहिताना भगवद्सुख्यस्यावश्यभावात् तेषा गोमाना तु भगवद्सुख्यमात्रादर्शनात् ॥” आनन्द-चन्द्रिका . पृ० १८ ।

६ उ० नी० पृ० १०० ।

विस्मयं प्रकटीकृतानामित्यर्थं । तदाशमाया हतु —रमिकेति । तस्माल्लीलाशक्तिप्रेरिततया कृतमेव तामा परोढात्वप्रत्यायन, परसगत्यभावश्च ।”^१

यह लीलामयी शक्ति उन गोपियो को भी यह भुला देती है कि वे भगवान् की नित्यप्रियाए हैं, उनके जन्म, उनकी लीलाए नित्य है, उनका उपपतित्व आभासात्मक है, आदि । तब उनकी ओर से जो अबाध्य स्नेह कृष्ण को मिलता है, उसी के आम्वादन के लिए तो वे अपने सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान्, सर्वेश्वर रूप की भी अदिक बिना परवाह किये इस लीला के रमिक बनने हैं ।

महाभाव मे विप्रलम्भ और सम्भोग

ममर्था रति के पूर्ण विकमित रूप को महाभाव कहा गया है, यह हम देख चुके हैं । यह अनुराग की पराकाष्ठा है । स्वरूपत अनुराग राग की वह भूमिका है जिसमे अनुभव की हुई वस्तु अनुभव की हुई ही न लगे, सदा नवीन ही प्रतीत होती रहे ।^२ इमी अनुराग की चरम सीमा महाभाव कहलाता है । इसकी सिद्धि केवल राधा मे ही मानी गयी है, उन्हे महाभावमयी कहा गया है ।

महाभाव मे विप्रलम्भ और सम्भोग की दोनो अवस्थाए स्वीकार की गयी हैं । सिद्धान्तत वृन्दावन मे नित्य विहार करने वाले श्याम मुन्दर का ब्रजदेवी गोपियो के साथ कभी वियोग होता ही नहीं,^३ अत विप्रलम्भ का प्रश्न ही इस रस मे नहीं उठता । किन्तु प्रकाश लीला की दृष्टि से विप्रलम्भ सम्भव होता है ।^४

इस दृष्टि से श्रीकृष्ण की ब्रजलीला के दो रूप माने गये हैं—प्रकट और अप्रकट, जिन्हे प्रकाश और अप्रकाश भी कहा गया है । प्रकाश वह लीलारूप है, जो स्पष्टत दिखाई देता है । प्रत्यक्ष मे तो विरह ही है । गोपियाँ इसे वास्तविक ही मान कर चलती है, योगमाया उन्हे भुलाये रहती है ।^५ अप्रकट लीला दृष्टि से भगवान् और ब्रजबालाओ का नित्य मिलन है । पूर्ण विरह के भी बीच मे कही-कही इस नित्य मिलन की मधुर झलक हिन्दी कृष्ण काव्य मे देखने को मिल जाती है । प्रकट और अप्रकट लीला का प्रभाव विरह ही नहीं, अन्य अनेक बातो मे दिखाई पडता है, जिसकी पर्याप्त विस्तार के माथ चर्चा लोचन-रोचिनी मे जीव गोस्वामी ने की है ।^६

गोपियाँ विप्रलम्भ को नित्य मिलन की बात न जाने हुए, किन्तु श्रीकृष्ण जाने हुए ही अनुभव करते हैं । जान-बूझकर भी इस कष्टप्राय मार्ग को वे इसीलिए अपनाते हैं कि इससे सम्भोग-सुख का चरम परिपाक होता है ।^७ साथ ही उन्हे अपनी प्रेयसियो के निर्मलतम

१ लो० रो० पृ० १०० ।

२ सदानुभूतमपि य कुर्यान्नवनव प्रियम् । रागो भवन्नवनव सेनुराग इतीयते ।” उ० नी० पृ० ४५४ ।

३ वृन्दावने विह्वता सदा रासादिविभ्रमै । हरिणा ब्रजदेवीना विरहोऽस्ति न कर्हिचित् ।” उ० नी० पृ० ५६२ ।

४. “हरेर्लीलाविशेषस्य प्रकटस्यानुसारत । वसिता विरहावस्था गोष्ठवामभ्रु वामसो ।” उ० नी० पृ० ५६० ।

५ “अत्र विशेषप्रकटशब्दयोरुपादानाद्बृन्दारण्ये विहरतेत्यत्राप्रकटलीलाविशेषतया विहरतेति गमितम् ।” लो० रो० पृ० ५६० ।

६ लो० रो० पृ० ५६० से ५७० तक ।

७ लो० रो० पृ० ५०७ ।

प्रेम का समर्पण मिलता है। भगवान् प्रेमजीवी है, प्रेम उनकी जीविका है।^१

विप्रलम्भ दुःखमय नहीं है, हाँ, दुःखमय-सा दिखायी पड़ता है। एक तो उसका पर्यवसान अतुल सभोग-सुख में होता है, दूसरे उसके अनुभव में भावी मिलन की सुखद आशा बनी रहती है। उस मिलन की कल्पना में जो सुख रहता है, अद्भुत होता है।^२ विप्रलम्भ की पीडा के विषय में सबसे अधिक बल इसी बात पर दिया गया है कि वह सभोग के सुख की भावना को गहरा करता है। इसीलिए सम्भोग को 'वैप्रलम्भिक' कहा गया है। वैप्रलम्भिक सभोग को महाभावात्मक सभोग माना गया है।^३

वैचित्य विप्रलम्भ

महाभाव के रूढ और अधिरूढ नाम से दो भेद किये गये हैं, जिनमें अधिरूढ अधिक प्रदीप्त दशा है। अधिरूढ महाभाव दो स्वरूपों में होता है—मोदन और मादन। मोदन भाव में ह्लादन या मोदन की प्रधानता होती है, मादन में आनन्द की मादकता होती है।^४ सभोग में तो ये दोनों ही स्थितियाँ होती हैं, किन्तु विप्रलम्भ में केवल मोदन महाभाव ही परिणत होता है। भक्ति की जिस चरम काष्ठा में विप्रलम्भ की चर्चा की गयी है, वह इसी मोदन भाव की वियोगात्मक परिणति है। इस रूप में इसे 'मोदन' न कहकर 'मोहन' कहा जाता है।^५

इसी मोहन विप्रलम्भ के चार भेद होते हैं—पूर्वराग, मान, प्रेमवैचित्य और प्रवास। करुण विप्रलम्भ प्रवास में ही अन्तर्भूत माना गया है। इन भेदों में 'प्रेमवैचित्य' नामक विप्रलम्भ विशेषतः उल्लेखनीय है। इसका लक्षण इस प्रकार किया गया है

“प्रियस्य सनिकर्षेऽपि प्रेमोत्कर्षस्वभावतः ।

या विश्लेषधियातिस्तत् प्रेमवैचित्यमुच्यते ॥”^६

प्रेम की तीव्र घनीभूत अनुभूति के कारण सयोग में भी जो वियोग की अनुभूति हो उठती है, उसे प्रेमवैचित्य कहते हैं। एक शब्द में सयोग में वियोग की विस्फूर्ति ही वैचित्य

१ “अमीया या अन्नवृत्तिर्मदेकभावनामयप्रेमा तद्रपा या वृत्तिर्मम स्वीया जीविका तस्यैता वर्षथितुमित्यर्थः ।” लो० रो० पृ० ५०८ ।

२ “विप्रलम्भसमयेऽपि प्रयाशालब्धभावनामयस्य मभोगोन्नतिकारकत्वान् रसतामसावाप्नोति ।” लो० रो० पृ० ५०७ ।

३ “न विना विप्रलम्भेन सभोगः पुटिमश्नुते ।

कथायितं हि वस्त्रदा भूयान् रागो विवर्तते ।” उ० नी० पृ० ५०७ ।

“सविप्रलम्भो विज्ञेयः सम्भोगोन्नतिकारकः ।” वही, पृ० ५०७ ।

“तदनुसारेण निर्विघ्नसभोगः एव विप्रलम्भगणानां फलतया पर्यवसायनीयः ।” लो० रो० पृ० ५६६ ।

“ततश्च सत्यामपि तस्या नित्यलीलाया जन्मादिलीलेव प्रपन्नजनवृन्दानामानन्दहेतुरिति ।” लो० रो० पृ० ५७० ।

“प्रकटलीलाया परिणामतः क्लेशमयत्वं प्राप्तमिति स्वयमपि परित्यज्य तत्तन्निःश्लीलासुखनिरूपित-लीलाक्रमरसपरिपाटी ।” लो० रो० पृ० ५७० ।

४ “हर्षवाचि वमोदनः ।” “मादनोऽत्र दिव्यमधुविशेषवन्मत्ततावर इत्यर्थः ।” लो० रो० पृ० ४७४ ।

५ “मोदनोयः प्रविश्लेषदशाया मोहनो भवेत् ।” उ० नी० पृ० ४७७ ।

६ उ० नी० पृ० ५४८ ।

विप्रलम्भ होता है ।^१

प्रेम की गहरी भूमिका मे एक भारी विस्मृति की दशा आती है । सयोग की चरम अनुभूति मे भी वह आती है । समर्था की सान्द्र दशा को 'सर्वविस्मारिगन्धा' नाम दिया गया है,^२ जिसका गन्ध भी सब-कुछ भुला देता है । सयोग म वियोग की चेतना इसी विस्मृति का फल है । साक्षात् प्रिय का अनुभव हो रहा है, और प्रेमी डूबकर यह भूल रहा है कि प्रिय उमके ही पास है । इसका स्पष्ट अर्थ है, उसकी मिलन-पिपासा इतनी बढ चुकी है कि उसे तृप्ति होती ही नहीं ।^३ होता यह है कि प्रेम की तीव्रतम अनुभूति मे बुद्धिवृत्ति अत्यन्त क्षीण हो जाती है, वह वस्तुस्थिति को भूल जाती है, उसका पर्यालोचन नहीं कर सकती । प्रिय का अनुभव करते हुए वह उस अनुभव का ग्रहण ही नहीं कर पाती ।^४ मिलनकाल के अनुभव मे अनुभवकर्ता के अनुभव मे दो तत्त्व होते है—एक तो स्वयं प्रिय की सत्ता, दूसरे प्रिय के गुणगणो का माधुर्य । जब बुद्धिवृत्ति कुछ सबल होती है, दोनों तत्त्वो का ग्रहण करती रहती है, किन्तु जिन क्षणो मे वह आवश्यकता से अधिक क्षीण हो जाती है, एक ही तत्त्व का ग्रहण कर पाती है, जैसे पतली सूई सिलाई करते समय वस्त्र के सूतो के एक छेद को ही एक बार मे वेध पाती है । तो, जिस क्षण मे वह बुद्धिवृत्ति क्षीण हो जाती है, प्रिय के एक ही पक्ष को ग्रहण करती है, सत्ता को या गुणो को । जब वह किमी क्षण मे गुणमाधुर्य मे मग्न होती है, तो लौटकर उस गूणी को भी देखना चाहती है । देखना चाहती है कि जिसकी गुण-मधुरता इतनी आनन्दिनी है, वह कितना मधुर होगा, वह कौन है ? पर अपनी क्षीणता के कारण गुणमाधुर्यानुभव के क्षण मे वह प्रिय की सत्ता को भूल चुकी थी, अतः उसे एकदम लौटने पर प्रिय नहीं मिलता । कहिए, वह एकदम प्रिय को नहीं पकड पाती । और कुछ घबरा जाती है, 'विचिती' हो जाती है । फिर लौटकर गुणमाधुर्यो को ही पकडने जाती है । किन्तु तब तक वह भी उसके हाथ से छूट चुका होता है । इस प्रकार वह मिलन काल मे भी प्रिय का अभाव अनुभव करती है, और विरह-वेदना मे तडप उठती है । विरह की इसी विशिष्ट स्फूर्ति को 'प्रेमवैचित्य' कहा गया है ।^५

प्रेमवैचित्य की यह विश्वनाथ चक्रवर्ती की व्याख्या है । कुछ भी हो, माना यही गया है कि प्रेम की घनीभूत अनुभूति मे प्रेमी वस्तु-स्थिति को विस्मरण कर बैठता है, और गहरे वियोग की अनुभूति करने लगता है । लीलामय कृष्ण के प्रति इसी भाति के वियोग की अनुभूति प्रेमवैचित्य महाभाव है, जिसका अनुभव केवल राधा को होता है । यह सब-कुछ को भुला देने वाले मोहन विप्रलम्भ का एक विशिष्ट रूप है ।

सभोग—जहाँ तक सभोग का प्रश्न है, उसकी स्थिति स्पष्ट ही हो चुकी है । अप्रकट लीला की दृष्टि से नित्य सम्भोग माना गया है, किन्तु उसके परिपाक की तीव्रतम गहराई और चरम माधुरी की अनुभूति के लिए उस तक विप्रलम्भ के माध्यम से ही पहुँचना

१ "स च मयोगोपि वियोगविस्फूर्ति ।" लो० रो० पृ० ४६५ ।

० "समर्था सर्वविस्मारिगन्धा सान्द्रतमा मता ।" उ० नी० पृ० ४१२ ।

३ प्रेमवैचित्य नाम तृष्याया परावधिकाष्ठा व्यनक्ति ।" आ० च० पृ० ५४८ ।

४ यत्र सति श्रीकृष्ण साक्षात् शश्वदनुभवतोपि जनस्य बुद्धिबुत्तेरपि तथा लोप स्यात् यथा श्रीकृष्ण नानु-
भवानोऽेव प्रत्यय स्यात् ।" आ० च० पृ० ५४८ ।

५ आनन्दचन्द्रिका पृ० ५४८-४९ के आधार पर ।

अभीष्ट माना गया है। सभोग के जो भेद रूप गोस्वामी ने प्रस्तुत किये हैं, उनमें सहज एव नित्य सभोग का कोई विशेष स्थान नहीं है। वैप्रलम्भिक सभोग का ही गुणगान है।

“रूढाख्यभावजातीय सभोगो वैप्रलम्भिक।

निर्भरानन्दपूराणा परमावधिरिष्यते ॥”^१

सभोग विप्रलम्भ का तापशामक कहा गया है, और वही प्रेम का चरम परिणाम या परिपाक है, जिसमें स्वसम्भोगलालसा प्रियसौख्य के साथ घुलकर एकाकार हो चुकी होती है।

भक्ति-रस एव तत्सम्बन्धी समस्याएँ

अब तक हमने रस के स्वरूप पर कई दृष्टियों से विचार किया है। प्रस्तुत अध्याय में हमारे सामने गोस्वामी आचार्यों के रस-निरूपण की रूपरेखा आयी है। यहाँ भक्ति-रस से सम्बद्ध कतिपय उल्लेखनीय समस्याओं पर विचार करना है।

भक्ति-रस की काव्यशास्त्रीय स्थिति

संस्कृत काव्य-शास्त्र के मान्य आचार्यों ने भक्ति के स्वतन्त्र रसत्व का स्वीकार नहीं किया, और आज भी काव्यशास्त्रीय दृष्टि उसके रसत्व पर प्रश्न चिह्न ममाप्त नहीं करती। भरत से लेकर पण्डितराज जगन्नाथ तक भक्ति के सम्बन्ध में कई दृष्टियाँ सामने आती हैं, तथा उन दृष्टियों में एक विकास की परम्परा भी दृष्टिगोचर होती है। आज हम उन दृष्टियों एव उनके परिवर्तनों के पीछे निहित कारणों की सम्भावना भी कर सकते हैं।

आचार्य भरत ने भक्ति का न रस के रूप में और न भाव के रूप में, किसी प्रकार उल्लेख नहीं किया। सचारी भावों में भी भक्ति या उसका समकक्षी कोई भाव परिगणित नहीं है।^२ इसका सहज कारण यही प्रतीत होता है कि भरत के समक्ष भक्ति-परक कोई अभिनेय साहित्य नहीं था, जो उन्हें भक्ति को अपने विवेचन में सम्मिलित करने के लिए प्रेरणा देता। भरत के लिए विवेच्य मूलतः अभिनेय साहित्य है। सम्भव है, भरत के सामने पुराणों में कुछ भक्ति-परक सूत्र हो, किन्तु वे सूत्र नाट्यशास्त्र में भक्ति-विवेचन के लिए आवश्यकता उपस्थित नहीं करते।

भक्ति भगवद्विषयक रति या प्रीति है। काव्यशास्त्र में इसके लिए सबसे पहले

१ उ० नी० पृ० ५७५।

२ भरत ने दाम्पत्येतर रति के किसी अन्य रूप की भी चर्चा नहीं की। डा० राघवन ने ‘नम्बर आफ रसाज्ञ पृ० ११२, फुटनोट में भरत के एक उद्धरण की ओर ध्यान आकृष्ट किया है जिसमें ‘वात्सल्य’ का उल्लेख है—‘तत्र हास्यश्रुगारयो म्वारेतोद्वाचै, वीराद्भुतरौद्वाद्भुतेषु उदात्तकम्पितै, करुण-वात्सल्यभयाननेषु अनुदात्तस्वरितकम्पिते वर्ये पाठ्यमुपपादयति।’ का० मा० स० ना० गा०, पृ० १८७। गायकवाड संस्करण में यह पाठ नहीं है। उसमें ‘करुणवात्सल्यभयानकेषु’ के स्थान पर ‘करुणबीभत्सभया०’ पाठ है। काव्यमाला पाठ की अप्रामाणिकता इसी से स्पष्ट है कि उसमें वात्स य को मिलाकर रस सख्या ८ बैठती है, और भरत का मान्य बीभत्स छूट जाता है। अतः भरत की यही मान्यता हमारे सामने रहता है कि उन्होंने दाम्पत्य रति के अतिरिक्त रति-रूपों को अपने विवेचन में स्थान नहीं दिया।

स्थान-निर्धारण की आवश्यकता दण्डी को अनुभव हुई है। किन्तु वे भी उसे रस नहीं कह सके। कारण स्पष्ट है, उनके सामने भरत का निरूपण था। भरत द्वारा परिगणित रसों से अलग किसी भाव को रस कहने का माहस अब भी महज नहीं है, दण्डी ने इसकी अपेक्षा करना अस्वाभाविक है।

दण्डी ने अपने युग की चेतना के अनुरूप सभी भावात्मक परिपाकों को 'अलकार' के अन्तर्गत रखा है। रस 'रसवद्' अलकार के अन्तर्गत है, और 'प्रीति' 'प्रेय' नामक अलकार के अन्तर्गत। प्रेय के उन्होंने दो उदाहरण दिए हैं, एक कृष्ण-परक प्रीति का है, दूसरा शिव-परक प्रीति का। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि उनकी 'प्रीति' भगवद्विषयक प्रीति ही है। जिस काव्य में प्रियतर अनुभूति का आख्यान या प्रकाशन हो उसे दण्डी 'प्रेय' कहते हैं—'प्रेय प्रियतराख्यानम्'^१ भगवद्विषयक प्रीति को दण्डी ने सम्भवत अन्य लौकिक प्रीति-रूपों से काम्य-तर होने के कारण ही 'प्रियतर' कहा है। निरूपण इन शब्दों में है

“अद्य या मम गोविन्द जाता त्वयि गुहागते ।

कालेनैषा भवेत्प्रीतिस्तवैवागमनात्पुन ॥

इत्याह युक्त विदुरो नान्यतस्तादृशी धृति ।

भक्तिमात्रसमाराध्य मुप्रीतश्च ततो हरि ॥”

“भोम सूर्यो मरुद्भूमिव्योम होतानलो जलम् ।

इति रूपाण्यतिक्रम्य त्वा द्रष्टु देव के वयम् ॥

इति माक्षात्कृते देवे राज्ञो यद्रात्वर्मण ।

प्रीतिप्रकाशन तच्च प्रेय इत्यवगम्यताम् ॥”^२

जैसा कि डा० राघवन ने ठीक ही कहा है,^३ कृष्ण-परक उदाहरण में भक्ति शब्द का दण्डी ने निदश भी किया है। किन्तु इससे यह निष्कर्ष निकालना असंगत होगा कि इस प्रेय के अन्तर्गत दण्डी दाम्पत्यतर अन्य रति रूपा को भी समाविष्ट करना चाहते हैं। भक्ति शब्द का प्रयोग एव उदाहरणों की सीमा तो यही बताती है कि दण्डी इस भेद में केवल भगवद्विषयक प्रीति को ही रखना चाहते हैं।

शृगारी रति से इस 'प्रीति' को दण्डी ने स्पष्टतया अलग किया है

“प्राक् प्रीतिर्दक्षिता सेय रति शृगारता गता ।”^४

प्रेय और शृगार के निरूपण के अनन्तर दण्डी कहते हैं—पहले हमने 'प्रीति' को दिखाया, और यह पीछे शृगार का अंग बनने वाली रति है।

इस प्रकार दण्डी के अनुसार भक्ति रस नहीं 'प्रेय'^५ अलकार है, जिसका स्थायी भाव भगवद्विषयिका प्रीति है। सम्भवत दण्डी को इस निरूपण की प्रेरणा पुराण और स्तोत्र^३

१ काव्यादर्श दण्डी श्लो० २७५ ।

२ वही, श्लो० २७६-२७६ ।

३ नंबर आफ रसाज्ञ वी० राघवन पृ० १०६-११० ।

४ काव्यादर्श दण्डी श्लो० २८१ ।

५ प्राचीन आचार्यों के 'प्रेय' अलकार का निरूपण भिन्न-भिन्न दृष्टियों से हुआ है। भक्ति का समावेश प्रस्तुत करने वाला केवल दण्डी का ही 'प्रेय' है। रुद्रट का 'प्रेयान्' रस भी सुहृद्विषयक लौकिक रति का ही रूप सामने करता है।

साहित्य में व्याप्त भगवद्विषयिका प्रीति को देखकर मिली है। दण्डी भक्ति को रस नहीं कह सके, इसका कारण इन शब्दों से समझा जा सकता है

‘इह त्वष्टरसायत्ता रसवत्ता स्मृता गिराम् ।’^१

बाणी की रसवत्ता भरत की मान्यता के अनुसार आठ रसों तक ही परिसीमित है।

दण्डी के इस प्रेय को रुद्रट ने कुछ उठाने और व्यापकता देने का प्रयास किया। उन्होंने ‘प्रेयान्’ को एक अतिरिक्त रस के रूप में स्वीकार किया, शान्त सम्भवतः प्रथम बार उद्भट के द्वारा पहले ही रस रूप में स्वीकृत हो चुका था। रुद्रट ने व्यापकता यह दी कि इसके स्थायी को ‘प्रीति’ के स्थान पर ‘स्नेह’ के व्यापक रूप में लिया और उसमें सभी दाम्पत्येतर रति-रूपों की सम्भावनाओं का अवकाश छोड़ा। वैसे उन्होंने अपने प्रेयान् का जो निरूपण किया है उसमें दो मुहूर्तों के बीच का निर्व्याज प्रेम या स्नेह ही परिगणित किया गया है।^२

अभिनवगुप्त में पूर्व तक भगवद्विषयक रति के परिपाक को ‘भक्ति-रस’ या ‘श्रद्धा-रस’ के नाम से रस-कोटि में लाने की चर्चाएँ उठ चुकी थी, इसका प्रामाणिक मकैत स्वयं अभिनवगुप्त से ही मिल जाता है।^३ अभिनवगुप्त ने भक्ति या श्रद्धा को एक पृथक् रस के रूप में स्वीकार नहीं किया, अपितु शान्त रस के सचारियों में अन्तर्भूत करके दिखाया

“अतएवेश्वरप्रणिधानविषये भक्तिश्रद्धे स्मृति-मति-धृत्युत्साहाद्यनुप्रविष्टेऽन्यथैवाङ्-गमिति न तयो पृथग्नसत्वेन गणनम् ।”^४

ईश्वर-प्रणिधान-विषयक भक्ति और श्रद्धा को पृथक् रसों के रूप में इसलिए स्वीकार नहीं किया गया कि वे स्मृति, मति, धृति या उत्साह जैसे भावों में अनुप्रविष्ट हैं, और शान्त के अंग बन जाते हैं। अभिनव के उक्त वचन शान्त रस के प्रकरण में आये हैं और भक्ति को शान्त का अंग प्रतिपादित करते हैं।

अभिनव की इस मान्यता का अनुसरण नहीं किया गया। पर उन्होंने जो यह अन्तर्भाव का मार्ग दिखाया था वह उनकी दार्शनिक मान्यता के अनुरूप ही था। उन्होंने शैव दर्शन की चेतना के अनुरूप शान्त को ही एक मूल नित्य एव स्थायी रस प्रतिपादित किया है। वह ‘सर्वरसप्रकृति’ है।^५ इस प्रकार अभिनव नौ रसों को दो वर्गों में विभक्त कर लेते हैं—शान्त को प्रकृति और शृंगारादि आठ रसों को उसकी विकृति कहकर। अभिनव

१ काव्यादर्श टट्टी श्लो० २६० ।

२ “स्नेहप्रकृति-प्रेयान् मगतशीलार्थनायको भवति ।

रनेहस्तु साहचर्यात् प्रकृतेरुपचारसम्बन्धात् ॥

निव्याजमनोवृत्ति-सनर्मसद्भावपेशालालापा ।

अन्योन्य प्रति सुहृदाव्यवहारोऽय मतो यत्र ॥ काव्या० रुद्रट अ० १५ का० १७-६ ।

३ “ईश्वरप्रणिधानविषये भक्तिश्रद्धे स्मृतिमतिधृत्युत्साहाद्यनुप्रविष्टे” अभि० भा० मा० १ पृ० ३४० ।
डा० राघवन, न आ० र० पृ० ११० ।

४ अभि० भा० मा० १ पृ० ३४० ।

५ ‘स्व स्व निमित्तमासाद्य शान्ताद्भाव प्रवर्तते । पुनानिमित्तापाये तु शान्त इव प्रलीयते । “इत्यादिना रसांतरप्रकृतिवमुपमहृतम् ।” वही, पृ० ३४० ।

भक्ति का अन्तर्भाव विकार-भूत शृंगारादि रसो मे या उनके सचारियो मे नही करते, अपितु उच्चतम रस-स्थिति शान्त से उसका सम्बन्ध जोडते ह। यह उनके सर्वथा अनुरूप ही था। वे एक महान् पण्डित एव दार्शनिक ही नही थे, उच्च कोटि के रहस्यवादी भक्त भी थे। स्वयं उनके स्तोत्रो मे भगवद्विषयक प्रेम की धारा प्रवाहित हे। दूसरे उनके सामने भक्ति का नाहिन्य भी आ चुका होना चाहिए। अतः भक्ति के प्रति अभिनव की हीन भावना नही है। भक्ति अन्त्यात्म अनुभूति हे, अतः उमका सम्बन्ध अध्यात्म शान्त रम मे ही उपयुक्त है।

पर अभिनव ने भक्ति को अगी या प्रधान रम नही माना, अगी शान्त का सचानी स्वीकार किया। काश्मीरी शैव दर्शन स्वरूपत अद्वैतवादी है, भक्ति द्वैत की अनुभूति हे। अतः रसत्व की जो चरम स्थिति है उसे भक्ति से एकाकार करके नही देखा जा सकता। अद्वैती चेतना मे भक्ति उस स्थिति का साधन ही बन सकती है। भक्ति की अनुभूति स्वान्मपरामर्शमयी शान्त रसस्थिति के लिए इसी हेतु अभिनव ने अग्ररूप मे स्वीकार की।

किन्तु अभिनव की दर्शन-मूलक इस मान्यता को आचार्य मम्मट ने काव्य-शास्त्रीय दृष्टि से अपनाया, दार्शनिक दृष्टि से नही। मम्मट ने अभिनव के शान्त रस को एक अध्यात्म रम के रूप मे ग्रहण न कर एक काव्यरस के रूप मे प्रस्तुत किया। निर्वेद को शान्त का स्थायी भाव दिखाते हुए उसे भरत-मम्मट भी दिखाया। इम व्याख्या मे अभिनव की भी असहमति न थी। जब प्रकृति-रस और विकृति रम की बात छोड दी जाय तो शान्त के अग या सचारी के रूप मे परिगृहीत भक्ति का स्थान काव्य-शास्त्रीय दृष्टि से स्थायी भाव का न रहकर सचारी भाव का ही रह जाता हे। सचारी रूप मे स्वीकृत तेतीस भावो के स्वतन्त्र परिपोष को आनन्दवर्धन की मान्यता के अनुरूप अभिनव ने भी भाव-ध्वनि ही कहा था, रस-ध्वनि नही।^१ तब, मम्मट के सामने सीधा हल था कि अभिनव के द्वारा एक सचारी के रूप मे स्वीकृत भक्ति को 'भाव-ध्वनि' की कोटि मे रख दिया जाय। ऐसा करने मे कुछ अन्य समस्याओ का समाधान भी हो गया। दाम्पत्येतर रति के विविध रूपो के लिए आचार्य लोग स्वतन्त्र रसत्व की मांग कर रहे थे। अभिनव ने इस मांग को ठुकराया था, और विविध भावो मे उनका अन्तर्भाव ही स्वीकार किया था,^२ यद्यपि उनका वह अन्तर्भाव अधिक तर्क-सम्मत नही था। मम्मट ने एक व्यवस्था दी कि भक्ति ही क्यों, भक्ति को सम्मिलित करते हुए समस्त दाम्पत्येतर रति रूप 'भाव-ध्वनि' हैं।

“रतिर्देवादिविषया व्यभिचारी तथाञ्जित।

भाव प्रोक्त”

आदिशब्दान्मुनिगुरुनृपपुत्रादिविषया। कान्ताविषया तु व्यक्ता शृंगार।^३

१ “रसभावतदाभासः” ध्वन्या० उ० ० का० ३ की व्याख्या में लोचन में अभिनव—

“तत्र यदा कश्चिदुद्विक्तावस्था प्रतिपन्नो व्यभिचारी चमत्कारानिशयप्रयोजको भवति, तदा भावध्वनिः।” ध्वन्यालोकलोचन पृ० १७५।

२. अभिनव ने मित्रस्नेह को रति या उत्साह में, बालक के पितृ-स्नेह को भय में, लक्ष्मण के भ्रातृस्नेह को धर्मवीर में श्रुन्तर्भूत दिखाया है। अभि० भा० . भा० १ पृ० ३४१। यह अन्तर्भाव स्पष्ट ही दूरारूढ एव असंगत है।

३ का० प्र० उ० ४ पृ० ११८।

इस प्रकार मम्मट के अनुसार भाव-ध्वनि में दो प्रकार की ध्वनियाँ सम्मिलित हुईं, तेतीस सचारी भावों की व्यञ्जनाएँ एवं दाम्पत्येतर रति के विविध रूप। यद्यपि मम्मट ने इस देवादि-विषयक रति में स्पष्टतः भगवद्विषयक रति का उल्लेख नहीं किया, किन्तु परवर्ती आचार्यों ने इसकी परिधि इमी व्यापकता के साथ स्वीकार की कि उसमें भगवद्रति भी गिनी जाती रहे।

इस प्रकार मम्मट की मान्यता ने ही व्यवस्था का रूप पाया। अभिनव का अन्तर्भाव-वाद लोगो को स्वीकार्य नहीं हुआ। धनजय ने भी दशरूपक में अन्तर्भाववाद का मार्ग अपनाया था।^१ किन्तु मम्मट की यह मान्यता कि स्नह के विविध रूप किन्हीं सचारियों या किसी अन्य स्थायी में अन्तर्भूत नहीं अपितु रति भाव के ही विशेष रूप है, उनके युग में ही मम्मटान पाने लगी थी, इसकी साक्षी हेमचन्द्र है।^२

विश्वनाथ और पण्डितराज जगन्नाथ ने इमी मान्यता को सुरक्षित रखा है,^३ और आज भी काव्यशास्त्र का विद्यार्थी इसे प्रामाणिक रूप में रखकर चलता है, यद्यपि इसपर बहुत दिनों में एक बड़ा प्रश्न-चिह्न लगा हुआ है।

पण्डितराज जगन्नाथ के मामले सस्कृत और हिन्दी का विशाल भक्ति-साहित्य आ चुका था। विभिन्न साम्प्रदायिक आचार्यों द्वारा ही नहीं, रूपगोस्वामी-जीवगोस्वामी आदि के द्वारा भक्ति के रसत्व की समर्थ प्रतिष्ठा भी उनके मामले थी। फिर भी उन्होंने भरत की परम्परा को सुरक्षित रखते हुए मम्मट का ही पक्ष लिया कि भक्ति रम नहीं, भाव ही है।

“अथ कथमेत एव रसा, भगवदालम्बनस्य रोमाञ्चाश्रुपातादिभिरनुभावितस्य हर्षादिभि परिपोषितस्य भागवनादिपुराणश्रवणममये भगवद्भक्तैरनुभूयमानस्य भक्तिरसस्य दुरपह्लावात् ? भगवदनुरागरूपा भक्तिश्चाव स्थायिभावः। न चासौ शान्तरसेऽन्तर्भावमर्हति, अनुरागस्य वैराग्यविरुद्धत्वात्। उच्यते—भक्तेर्देवादिविषयरतित्वेन भावान्तर्गततया रसत्वानुपपत्तेः।”^४

इस निरूपण में पण्डितराज ने भक्ति का बड़े सटीक शब्दों में समर्थन प्रस्तुत किया है। उसे रस कहने के लिए जो भी दिखाना अपेक्षित था, उन्होंने दिखाया है। पर अन्त में उसे सिद्धान्ततः भाव-रूप ही स्वीकार किया है। उनके विवेचन से यह भी स्पष्ट है कि वे

१ “प्रीतिभक्त्यादयो भावा मृगयाच्चादयो रसा।

हर्षोत्साहादिषु म्पटमन्तर्भावान्न कीर्तिना ॥” दश० प्र० ४ का० ८३।

धनजय और अभिनव के अन्तर्भाव में केवल इतना अन्तर है कि अभिनव ने अपनी दार्शनिक दृष्टि से परिचालित होकर भक्ति का अन्तर्भाव प्रकृति रस शान्त के सचारियों में किया है, जबकि धनजय सीधे काव्यात्मक भावों में उसे रखते हैं। वे निर्णय नहीं देते हैं कि भक्ति को स्थायी भाव में अन्तर्भूत किया जाय या सचारियों में। उन्होंने हर्ष का भी नाम लिया है, उत्साह का भी। एक सचारी है, दूसरा स्थायी। ऐसा कहने में अभिनव का प्रभाव स्पष्ट है।

२ हेमचन्द्र ने अलंकार चूडामणि में तो अभिनव की मान्यता प्रस्तुत की है, किन्तु विवेक में विवेचन इस प्रकार है—“स्नेहो भक्तिर्वाःसत्यमिति हि रतेरेव विशेषा एवमादौ च विषये भावस्यैवास्वाद्यत्वम्।” काव्या० वि० पृ० १०६।

३ साहित्यदर्पण • तृतीय परिच्छेद का० २३५। तथा रमगाधर, पृ० ४६।

४ रमगाधर • पृ० ४५।

भक्ति-भाव को स्थायी रूप में स्वीकार नहीं करते जो वह रस कहा जा सके।^१ ऐसा क्यों है ? इसके उत्तर में हम उनके शब्दों के आधार पर निम्न तर्कों की कल्पना कर सकते हैं

१ यद्यपि भक्तिरम दुरपल्लव है, तथापि उसकी महदयता का क्षेत्र परिसीमित है। उसके रमन्व के अनुभवकर्ता गिने-चुने भगवद्भक्त ही होते हैं।^२

२ कामिनी-विषयक रति को स्थायी और अन्य रतियों को भावरूप में मानने की परम्परा भरत ने डाली है और मम्मटादि द्वारा स्वीकृत है। उसके अनुरूप भक्ति एक भाव ही है, रम नहीं।^३

इस प्रकार सम्स्कृत काव्यशास्त्र के भीतर हमें भक्ति के रमन्व में निम्न तीन प्रमुख मान्यताएँ मिलती हैं

१ दण्डी की मान्यता जिसमें भक्ति को प्रियतर अनुभूति के रूप में स्वीकार करते हुए प्रेयस् अलंकार कहा गया है, पर रम नहीं माना गया।

२ अभिनव की अन्तर्भाव की मान्यता जिसमें भक्ति शात नामक अध्यात्म रस का अंग भाव है और उसके सचारियों में अनुप्रविष्ट है। धनजय के अनुसार भक्ति अन्य काव्य-भावों में अन्तर्भूत है।

३ मम्मट की मान्यता जिसके अनुसार भक्ति की परिणति भाव-कोटि में है रम-कोटि में नहीं। भाव-ध्वनि की कोटि रस-ध्वनि से कुछ निचली है।

इन तीनों में अन्तिम मम्मट की मान्यता ही परवर्ती युग में प्रचलित रही है, और आज भी कम महत्त्व नहीं रखती।

भक्ति के सम्बन्ध में यह काव्यशास्त्रीय मान्यता कहीं तक मगत है, इसपर विचार करने में पूर्व हमें उसकी दार्शनिक स्थिति पर एक दृष्टि डालनी होगी। भक्ति के आचार्यों ने उनके रमत्व का प्रतिपादन दार्शनिक पद्धति पर ही किया है।

जहाँ काव्यशास्त्रियों ने भक्ति को रम न मानकर भाव-कोटि ही में रखा है, वहाँ इसके विपरीत वैष्णव आचार्यों ने भक्ति को ही उपेय परमार्थ रस के रूप में सिद्ध किया है। यो सभी वैष्णव सम्प्रदायों की दार्शनिक दृष्टि में 'रसो वैम' श्रुति का प्रतिपाद्य लीलामय पुरुपोत्तम है, किन्तु उनके लिए भक्ति ही माध्य रही है। भक्ति उस प्रियतम की उपलब्धि का साधन होते हुए भी अपने में साध्य है, चरम आनन्दमयी है। विभिन्न साम्प्रदायिक दृष्टियों के रहते हुए भी सभी वैष्णव आचार्यों इस बारे में एक मत है। अतः सबकी दृष्टि में भक्ति एक रस ही नहीं, एकमात्र आस्वाद्य अप्राकृत रम है।

इस दृष्टि से लौकिक स्थूल सुख ही प्राकृत कोटि के नहीं हैं, काव्यानन्द भी अर्थात् काव्य के श्रुगारादि रस भी प्राकृत ही है। काव्यरसों में लौकिक आनन्दों में सूक्ष्मता और

१ "न च तर्हि कामिनीविषयाया अपि रतेर्भावत्वमस्तु, रतिवतिशेषात्, अस्तु वा भगवद्भक्तेरेव स्थायित्वम् कामिन्यादिरतीना च भावत्वम्, विनिगमकाभावात्, इति वाच्यम्, भरतादिमुनिवचनानामेवात्र रसभावत्वादिव्यवस्थापकत्वेन स्वातन्त्र्यायोगात्।" वही, पृ० ४६।

२. "भगवद्भक्तेरनुभूयमानस्य भक्तिरमस्य दुःपल्लवत्वात्।" रसभाष्य पृ० ४५।

३ "भरतादिमुनिवचनानामेवात्र रसभावत्वादिव्यवस्थापकत्वेन स्वातन्त्र्यायोगात्।"

"रसाना नवत्वगणना च मुनिवचनानियन्त्रिता भव्येत, इति यथाशास्त्रमेव ज्याय।" रसभाष्य, पृ० ४६।

लोकोत्तर चमत्कारप्रवणता होने के कारण अलौकिकता अवश्य है, किन्तु अलौकिकता मात्र से वे रस 'अप्राकृत' तो नहीं हो जाते। अन्ततोगत्वा काव्यानुभूति में चित्त की स्थिति है, भावों की वासनाओं का उद्रेक है, चित्तवृत्तियों के विविध स्पन्दन हैं। भले ही यह सब चित्त की मानविक स्थिति के भीतर हो जिसमें रजस् और तमस् दब गये होते हैं। इसीलिए पण्डितराज जगन्नाथ ने रस का स्वरूप 'भगनावरणचिद्विशिष्ट स्थायी' या 'स्थाययवच्छिन्ना भगनावरणा चित्ति' निर्धारित किया है। यह एक सोपाधिक स्थिति है, इसी कारण भट्टनायक ने इसे ब्रह्मानन्द न कहकर ब्रह्मानन्द-सहोदर ही कहा है। यह चित्त, जिसकी भूमिका में स्थायी का उद्रेक होता है, प्रकृति का ही एक विकार है, अतः काव्य-रसों की अलौकिकता को स्वीकार करते हुए उनकी प्राकृतता में इन्कार नहीं किया जा सकता।

दूसरी ओर वैष्णव आचार्य भक्ति को अप्राकृत रस कहते हैं। इस मान्यता को स्थापित करने के लिए उन्होंने निजी दार्शनिक मान्यता का सहारा लिया है। उन्होंने एक विशुद्ध सत्त्व नामक एक तत्त्व की कल्पना की हुई है। यह 'विशुद्ध सत्त्व' है तो सत्त्व ही, पर प्रकृति का विकार सत्त्व गुण नहीं है, अपितु अनन्त-शक्ति परमेश्वर की स्वरूपभूत शक्ति है। इस विशुद्ध सत्त्व से ही परमेश्वर का विग्रह बना है, इसी से उनका क्रीडा-लोक, इसी से उनका परिकर आदि। अधिकारी भक्तों के हृदयों में प्रादुर्भूत होने वाली भगवद्विषयिका रति भी उसी विशुद्ध सत्त्व की अभिव्यक्ति है जो भगवत्कृपा से ही बड़ी साधना से भाग्यवानों को मिलती है। इस प्रकार भक्तिरस का स्थायी भाव भगवद्विषयिका रति स्वरूप प्रकृति-विकार या चित्त-धर्म न होने के कारण 'अप्राकृत' है और उसका परिपाक 'भक्तिरस' भी अप्राकृत ही है। अतः वैष्णव आचार्यों की दृष्टि में परम तत्त्व लीलामय परमेश्वर के अतिरिक्त भक्ति ही परमार्थ रस है, काव्यरस तो प्राकृत रस है। स्वयं वैष्णव आचार्यों के अनुसार यह भक्तिरस हर व्यक्ति की अनुभूति का विषय नहीं है, इसके सहृदय विरले ही होते हैं। इस विशुद्ध सत्त्वरूपा रति के उदय के लिए भी लम्बी भाव-वासना और सम्कारों की अपेक्षा है। रसत्व के लिए जैसे भाव के स्थिर सम्कारों की अपेक्षा है, वैसे ही भक्तिरस के आम्वादन के लिए प्रमाना में भक्ति-रति की सुस्थिर वासना और सम्कार अपेक्षित हैं। इस प्रकार इस भक्तिरस के स्थायी भाव की वासनारूपा अवस्थिति, जो प्रमाता में किमी भी रस की अनुभूति के लिए अनिवार्यतः अपेक्षित होती है, बड़ी ही सीमित है, जनसामान्य की सवेद्य कदापि नहीं।

फिर, वैष्णव सम्प्रदायों में इस भक्तिरूपा रति का रूप भी अपने-अपने सम्प्रदाय की विशिष्ट दृष्टियों के अनुसार विभिन्न रूपों में स्वीकृत हुआ है। मधुरा रति के मान्य विभिन्न रूप तो बिल्कुल ही साम्प्रदायिक हो उठे हैं, जिस पर हम आगे विचार करेंगे। भक्तिरस के स्थायी भाव की इस साम्प्रदायिक रूपता के कारण उसकी जनसामान्य-सवेद्यता और भी परिमित हो जाती है, और अपने अभीष्ट रूप में भक्त-मात्र के लिए भी सवेद्य नहीं रहती।

भक्ति की यह सीमित प्रमातृता और अप्राकृतता ही काव्यशास्त्री की दृष्टि में काव्य-रसिक सहृदय-सामान्य के लिए स्थायी भाव के रूप में स्वीकार किये जा सकने का अवकाश ममाप्त कर देती है। जो भाव इतना विरल एवं अप्राकृत है वह काव्य-सहृदयों के प्राकृत चित्तों में वासना-रूप में कैसे स्वीकार किया जा सकता है। अतः यही स्वीकार करना उपयुक्त है कि प्रवृत्ति-मार्गी जन-मानस में भगवद्भक्ति के सम्कार इतने गहरे और स्थिर नहीं

होते कि उनके बल पर इम भाव को काव्योपयोगिता के लिए 'स्थायी भाव' नाम दिया जा सके। अतः भक्ति की अनुभूति जहाँ एक भक्त सहृदय के लिए परमार्थ रस है वहाँ एक काव्य रसिक सहृदय के लिए 'भाव' ही है, ऐसा ही स्वीकार करना होगा।

इतना होते हुए भी हिन्दी के वैष्णव साहित्य ने वस्तु-स्थिति द्वारा काव्यशास्त्र को भक्तिरस की स्वीकृति के लिए बाध्य किया है। इम मम्बन्ध मे दो-तीन तथ्य ऐसे है जिन्हे भुलाया नहीं जा सकता। एक तो यह कि विक्रम की तेरहवीं से सत्रहवीं शती तक राम और कृष्ण के लीला-गान करते हुए भक्ति की जो प्रबल धारा भारतीय जनता के बीच बही थी वह आज तक भी एक पर्याप्त मात्रा तक उमे प्रभावित कर रही है। इसके फलस्वरूप वाहे विशुद्ध रस-कोटि की भक्ति की जन-सामान्य को अनुभूति न हो किन्तु इसके सामान्य अनुशीलन के लिए अपेक्षित सस्कार उसमे मुस्थित हो चले है। वैसे भी जन-मानस भक्ति के भावात्मक सामान्य सस्कारो मे सदा युक्त रहा है, रहेगा। यह देश-काल की सीमा से परे का तथ्य है। प्रत्येक देश मे भक्त होते रहे है, उनकी भावना का रूप चाहे भिन्न रहा हो। तो, हिन्दी काव्य का वैष्णव साहित्य जिन भाव-राशियों को अपने पाठक के समक्ष प्रस्तुत करता है उनके सस्कारो की आधार शिला उसके पाठको मे इस व्यापक भूमि पर जम चुकी हे कि भक्तिशास्त्रीय 'भक्तिरस' के न सही, काव्यशास्त्रीय 'भक्तिरस' के स्थायी भाव को एक अधिकतम जन-सवेद्य भाव के रूप मे स्वीकार किया जा सके। यह तथ्य वैष्णव-साहित्य मे अभिव्यजित भगवद्रति को एक स्थायी भाव के रूप मे स्वीकार करने के लिए बाध्य करता है।

दूसरी बात यह कि हिन्दी का भक्ति साहित्य हमारे पाठक को एक उच्च कोटि के काव्य के रूप मे उपलब्ध है। इस काव्य मे एक कवि की रसिकता भी है, साथ ही इसके एक भक्त का आत्मावेश भी इसमे धुला हुआ है। कवि जिस आत्मानुभूति को काव्य मे धोल देता है उसकी यदि मफल अभिव्यजना भी हो तो थोडे से सस्कारो वाले पाठक को भी उस काव्य मे सम्बद्ध भाव की रसात्मक अनुभूति हो लेती है। हिन्दी वैष्णव काव्य मे यह तथ्य भरपूर है। उसमे उच्चकोटि का कवित्व, गहरी आत्मानुभूति एव सफल अभिव्यजना हे। फल यह हुआ है कि इस काव्य मे भक्ति के भावात्मक हलके रूप से आगे बढ़कर गहरे रसात्मक रूप के आस्वादन का अवकाश खुलता है। हाँ, इतना स्वीकार करना पडता है कि यह भक्तिरस भक्तिशास्त्र मे निरूपित भक्तिरस न होकर काव्यरस के रूप मे ही भक्तिरस होता है।

इसके विपरीत एक सीमा का भी हमे ध्यान रखना होगा। ऊपर के विवेचन मे हम काव्य-निष्ठ कवि-व्यक्तित्व और काव्य को अधिक महत्त्व देते हुए स्वयं सामाजिक के व्यक्तित्व की एक मात्रा तक उपेक्षा-सी कर रहे है। हमने स्थायी भाव के रूप मे वैष्णवी रति को एक व्यापक जन-सस्कार होने के नाते स्वीकृति दी है। इस व्यापक जन-सस्कार मे निहित राम-भक्ति और कृष्ण-भक्ति का एक स्तर और आदर्श रहा है। राम-भक्ति के प्रति जन-मानस मे मर्यादा एव आदर्श की प्रतिष्ठा है, कृष्ण के प्रति क्रीडा एव लीला की। फिर भी इस लीला-रसिकता की एक सीमा है। सुसस्कृत जन-मानस राधा-कृष्ण के अमर्यादित उन्मुक्त शृंगार मे भक्ति की अनुभूति करने का अभ्यस्त नहीं है। उन्मुक्त रसिक भावुको ने अपनी भक्ति को प्रायः जन-सामान्य से गोप्य ही रखा है। जो भी इसका हलका-फुलका रूप कभी-कभी प्रकट किया गया है उसके समर्थन के लिए अनेक प्रकार की व्याख्याएँ भी उन्हे साथ मे जनता के बीच रखनी पडी है। इस सबका निष्कर्ष यही है कि जन-मानस भक्ति के आदर्श-

प्रधान रूप से एक पर्याप्त दूरी तक और मधुर रूप से एक मर्यादित मीमा तक ही परिचित रहा है। इतनी मात्रा तक ही काव्य-दृष्टि से वैष्णवी भगवद्रति उसके लिए एक स्थायी भाव बनी है और इस मात्रा की सीमा में उस रति के काव्यात्मक परिपाक में वह भक्ति की रसात्मक अनुभूति करता है। यह वस्तुस्थिति हमें बाध्य करती है कि हम भक्ति को काव्य के भीतर एक काव्य-रस के रूप में भी स्वीकार करें।

निष्कर्ष यह कि काव्यरस के रूप में स्वीकृत भक्तिरस केवल कवि के द्वारा अनुभूत रस के रूप में ही नहीं होना चाहिए, जन सामान्य के द्वारा, कहीं सुसंस्कृत सहृदय द्वारा अनुभूत भक्तिरस होना चाहिए। इस प्रकार का काव्यरस बनने के लिए भक्ति-रूप स्थायी भाव जन-प्रतिष्ठित सस्कारों के मेल में होना चाहिए। उसमें कवि-व्यक्तित्व एक हल्की पात्रा का ही हेर-फेर ला सकता है, अधिक हेर-फेर में भक्ति की रसात्मक अनुभूति न रहकर या तो भावनात्मक रह जायेगी या फिर भक्ति की न रहकर शृगारादि अन्य की हो निकलेगी।

भक्ति की रसात्मक अनुभूति के लिए स्वीकृत भक्तिरूप स्थायी भाव में भगवान् के प्रति आराध्य-भावना और महत्व-चेतना मूलाधार तत्त्व है। जन-मानस इन चेतनाओं के साथ ही अपने आराध्य की भावना से युक्त है। यह तथ्य विश्वजन-मानस द्वारा स्वीकृत है। इसका आधार पकड़े रहते हुए चलने वाला काव्य भक्ति की रसात्मक अनुभूति दे सकता है, ऐसा कहा जा सकता है। इन तत्त्वों को भुला देने वाला काव्य यदि भक्ति की अनुभूति देता है तो वह उन्हीं लोगों के लिए हो सकती है जिनकी मानस पृष्ठ-भूमि उसी प्रकार के सस्कारों में पहले से ढली हुई है। उसकी सहृदयता अत्यन्त परिसीमित होगी। भारतीय काव्यरस का रसत्व सकल-सहृदय सवेद्यत्व पर आधारित है। इस कमी से उक्त प्रकार के भक्तिरस को साम्प्रदायिक रूप में ही भक्तिरस कहा जा सकेगा।

इन सीमाओं के साथ, वस्तुस्थितियों के अनुरोध से, काव्य शास्त्र के ग्रन्थों में भक्ति को 'भाव' रूप में स्वीकार किये जाने पर भी, हम एक काव्यरस के रूप में स्वीकार करके चल सकते हैं। यह कहने की आवश्यकता नहीं है कि यह भक्तिरस भक्ति-ग्रन्थों में निरूपित और उच्च-कोटि के भक्तों के द्वारा स्वानुभूति के रूप में आस्वादित भक्तिरस नहीं, एक काव्य-रस के रूप में स्वीकार किया जा रहा है।

आगे हम भक्तिरस विषयक कुछ और चर्चा करेंगे।

भक्ति-रस या वैष्णव रस

हिन्दी का भक्ति-साहित्य केवल वैष्णव साहित्य तक ही परिसीमित नहीं है अपितु उसकी परिधि में निर्गुण सन्त काव्य तथा सूफी प्रेम काव्य भी परिगणित किया जाता है। सन्त काव्य और सूफी प्रेम काव्य का मूलाधार रति स्थायी भाव ही है जो स्वरूप और स्वभाव से लौकिक नहीं है। अपनी इसी पारलौकिक या अध्यात्म रति के आधार पर इस साहित्य की गणना भक्ति-साहित्य के भीतर होती है, अतः उसकी काव्यानुभूति को भी भक्ति-रस की परिधि में ही स्वीकार करना होगा।

भक्ति-रस की इस व्यापक परिधि को ध्यान में रखकर वैष्णव साहित्य की काव्यानुभूति को भक्ति-रस न कहकर 'वैष्णव रस' कहना अधिक उपयुक्त प्रतीत होता है। यो निर्गुण, सूफी और वैष्णव साहित्य की काव्यानुभूति की कतिपय समान समस्याएँ हो सकती हैं, फिर भी रति के स्वरूपों, विभाव-सम्बन्धी दृष्टिकोणों और प्रमातृता आदि से सम्बन्ध

रखने वाली समस्याओ के आधार पर वैष्णव साहित्य कुछ अलग है। अत उमकी रसानुभूति को ठीक अर्थो मे 'वैष्णव रस' शब्द मे ही प्रस्तुत किया जाना चाहिए। हम अपने विवेचन मे इस शब्द का प्रयोग इसी दृष्टि से स्वीकार करते है।

फिर भी वैष्णव साहित्य की रसानुभूति और तत्सम्बन्धी समस्याओ का निरूपण भक्तिरस के नाम से होता चला आया है, अब भी हो रहा है। प्राचीन आचार्यों ने, साम्प्रदायिक भक्तो ने और आधुनिक विवेचको ने वैष्णव रस के लिए भक्तिरस शब्द का ही प्रयोग किया हे। अत हम अपने विवेचन मे भक्तिरस शब्द को भी नहीं बचा सकते। हमारे विवेचन मे दोनो शब्दो का अभिधेय भिन्न नहीं है।

वैष्णव रस की साम्प्रदायिकता

वैष्णव रस की दो धाराएँ है—राम-धारा और कृष्ण-धारा। हमारी आलोच्य शताब्दियो का राम साहित्य मोटे तौर पर चरित-प्रधान और मर्यादावादी रहा है, कृष्ण साहित्य लीला-चरित का उन्मुक्त गायक। कृष्ण काव्य मे कई रसिक धाराएँ प्रवाहित हुई है और राम-भक्ति मे भी रसिकता की कुछ लहर आयी है। दोनो धाराओ के अधिकाश वाणी-कार विभिन्न साम्प्रदायिक निष्ठाओ से परिचालित होकर साहित्य-रचना करते दिखाई पडते हे। बहुत थोडे ही ऐसे कवि-व्यक्तित्व बच पाये है जो साम्प्रदायिक चेतना से कवि के प्रकृत व्यक्तित्व को दबने नहीं देते। यो कुछ सम्प्रदाय-मुक्त कवि है, कुछ सम्प्रदाय-गत होकर भी कवि के प्रकृत स्तर पर रहने है। ऐसे कवियो की वाणियो मे अवश्य रसानुभूति अमाम्प्रदायिक रहती है। किन्तु इस साहित्य की एक बडी मात्रा साम्प्रदायिक ही है, अत यह स्वीकार करना पडता है कि वैष्णव रस स्वरूपत प्राय साम्प्रदायिक हो गया है।

साम्प्रदायिकता का सर्वाधिक उभार मधुर रस मे दिखायी पडता है। उदाहरण-स्वरूप हरिदासी या निम्बार्क सम्प्रदाय की रस-चेतना ली जा सकती हे। इन सम्प्रदायो की मान्यता है कि राधा-कृष्ण का काम-मिलन ही रस है। यही रसिक भक्त की रसानुभूति का सच्चा विभाव है। रसिक चाहे पुरुष हो चाहे स्त्री, इस रस का आस्वादन नारीभावापन्नता मे ही हो सकता है। यह नारीभावापन्नता भी दाम्पत्य रति से भिन्न है, रसिक सहचरी भाव से युगल के काम-लीला विलासो को देखता है और दर्शन-सुख से ही आनन्दित होता है। इस प्रकार इन सम्प्रदायो की भक्ति-रति सहचरी-रति है जिसमे कामोपभोग का सुख नहीं, केवल कामलीला-दर्शन का सुख है। साम्प्रदायिक मान्यता के अनुसार न तो सहचरी का, न सहचरी-भावापन्न रसिक भक्त का और न ही पाठक का मन कृष्ण के विलास-वर्णन से काम-वृत्ति की ओर झुकना चाहिए, केवल सहचरी भाव से, जो कि एक नारी-भाव की चेतना है, दर्शन-रस का ही आस्वादन करना चाहिए। ये और इस प्रकार के दृष्टिकोण विशिष्ट साम्प्रदायिक आस्थाओ और मान्यताओ पर आधारित है। इनके अपनाने के लिए लम्बी साधना और गहरी साम्प्रदायिक निष्ठा अपेक्षित है। इसे एक प्रकार से साम्प्रदायिक 'ट्रेनिंग' भी कह सकते है। इस ट्रेनिंग के बिना भक्त को तो अभीष्ट रसास्वादन होता ही नहीं, इसके परिचय और सकारो के बिना कोई काव्य-सहृदय भी अभीष्ट रसास्वादन नहीं कर सकता। इस विवेचन से वैष्णव रस की साम्प्रदायिकता स्पष्ट हो जाती है।

अन्य काव्यरसो से साम्प्रदायिक रस मे एक बडा भारी अन्तर यह हो जाता हे कि जहाँ काव्यरस मे विभाव-पक्ष ही कवि-कल्पना की सृष्टि होता है, भाव-पक्ष सहृदय-सम्कारो

के अनुरूप और अत्यन्त परिचित होता है, वहाँ साम्प्रदायिक रस में भाव-पक्ष भी सामान्य सहृदय के लिए कल्पना-सृष्ट होता है। अन्तर केवल इतना होता है कि यह भाव-मर्जक कल्पना एक विशिष्ट सम्प्रदाय की बौद्धिक चेतना होती है। राधा-कृष्ण युगल की काम-लीलाओं के चित्रों में काम-वृत्ति की तटस्थता, रसिक का पुरुष होते हुए भी अपने में नारी-भावापन्नता, नारी-भाव में भी सहचरीत्व की आत्म-चेतना, और उस भाव के साथ केवल दर्शन-सुख तक परिसीमित रहकर प्रकृत भाव में डूब जाना—यह सब साम्प्रदायिक बुद्धि-वाद से परिचालित कल्पना से अवसृष्ट होकर साम्प्रदायिक काव्य में समाहित होता है। इस प्रकार साम्प्रदायिक काव्य का राग-तत्त्व भी एक दूरवर्ती सीमा तक बुद्धि-तत्त्व से रूपित होता है।

साम्प्रदायिक चेतनाओं के नाना-रूप होने के कारण ही वैष्णव रस के विविध रूप परिलक्षित होते हैं। ये रूप कभी तो स्थायी भाव के विषय में, कभी आलम्बन के स्वरूप के विषय में, और कभी प्रमाता अधिकारी भक्त के विषय में विभिन्न साम्प्रदायिक धारणाओं के आधार पर सामने आते हैं। इन साम्प्रदायिक रूप-रंगों के कारण वैष्णव रस की काव्यानुभूति का प्रश्न भी अपने में उतना सरल नहीं रह गया है, जितना सामान्य काव्य का है।

भक्ति-रस और भक्तिकाव्य-रस

भक्ति-शास्त्र और भक्ति-सम्बन्धी ग्रन्थों में जो भक्ति को रस कहा गया है वह केवल भक्ति-काव्य की अनुभूति को ही ध्यान में रखकर नहीं कहा गया। भक्त जनो के हृदय में अनुभूयमान परम प्राप्ति ही वह भक्तिरस है, चाहे उसकी अनुभूति काव्य के द्वारा हो रही हो, चाहे पूजा-उपासना-भावना-साधना आदि अन्य प्रकारों से। किंतु जब हम साहित्य के सन्दर्भ में भक्तिरस की बात करते हैं तो हमारा तात्पर्य भक्ति-काव्य की अनुभूति के रूप में होने वाले भक्ति-रस से होता है।

भक्ति-रस के भोक्ता

काव्यरस का भोक्ता एक विशिष्ट योग्यता-सम्पन्न व्यक्ति माना गया है। अभिनवगुप्त के अनुसार वह काव्यानुशीलन का अभ्यासी, भावुकतापूर्ण एवं वर्णनीय विषय एवं भाव में डूबने की क्षमता से युक्त होना चाहिए। राजशेखर ने भी उसमें भावयित्री प्रतिभा की अनिवार्य आवश्यकता की ओर संकेत किया है।

आज इस मान्यता को चुनौती दी जा सकती है। देखा यह जाता है कि काव्यकला की गहराइयों में सर्वथा अपरिचित एक ग्रामीण व्यक्ति भी लोकगीतों की मधुरता में डूब जाता है, प्रेम और भक्ति के गीतों और पदों में आनन्दानुभव करता है। तब फिर यह कैसे कहा जाय कि काव्यरस की अनुभूति एक विशिष्ट स्तर के व्यक्ति को ही होती है। इस तर्क में बल होते हुए भी इसे सरलता से स्वीकृति नहीं दी जा सकती। यदि कला अपनी विशिष्ट रेखाओं से सम्पन्न एक उच्चस्तरीय अभिव्यक्ति है, और यदि उसमें मनोमय कोश से ऊपर उठाकर विशुद्ध आनन्दमय कोश के स्तर की अनुभूति देने की क्षमता है तो उसका आस्वादन-कर्ता भी कतिपय विशिष्टताओं से सम्पन्न व्यक्ति ही मानना पड़ेगा। रस-काव्य का स्तर वैसे भी सहृदय-विशिष्ट-सवेद्य नहीं, सहृदयमात्र-सवेद्य होता है, उसमें साधारणीकरण की पूर्ण सम्भावना के साथ ही रसत्व की सम्भावना होती है। इन विशेष और सामान्य की दो

सीमाओं के बीच में काव्यानुभूति की सहृदयता की समस्या जटिल नहीं हो पाती ।

पर, जैसा कि हम पीछे सकेत कर चुके हैं, वैष्णव रस की अनुभूति की समस्या अपना विशिष्ट रूप रखती है । वैष्णव रस की साम्प्रदायिकता पर हम अभी विचार कर चुके हैं । वैष्णव साहित्य का अधिकांश साम्प्रदायिक आस्थाओं और विश्वासों की छाया में निर्मित हुआ है ।

इस साम्प्रदायिकता के कारण इस काव्य में एक सामान्य सहृदय, जिसने काव्यानुशीलन की क्षमता तो प्राप्त की है किन्तु किसी सम्प्रदाय-विशेष की आस्थाओं से तादात्म्य स्थापित नहीं किया, उसी प्रकार की रसानुभूति नहीं कर सकता जिस प्रकार की एक भक्त और विशेषकर उसी सम्प्रदाय का भक्त कर सकता है । इस दृष्टि से हमारे समक्ष वैष्णव रस के भोक्ता के रूप में निम्न प्रकार के व्यक्ति प्रमुखतया आते हैं

- १ उमी सम्प्रदाय के विश्वासों के अनुरूप सस्कार-सम्पन्न भक्त जिस सम्प्रदाय-विशेष का काव्य है ।
- २ सामान्यतः वैष्णव आस्थाओं एवं सस्कारों से सम्पन्न भक्त ।
- ३ काव्यानुशीलन-कुशल 'सहृदय' किन्तु साम्प्रदायिक सस्कारों से रहित ।
- ४ जन-सामान्य ।

इनके अतिरिक्त अन्य प्रकार के व्यक्ति भी वैष्णव काव्य के पाठक के रूप में हो सकते हैं, किन्तु वैष्णव रस की समीक्षा के लिए इन्हीं का चुनाव पर्याप्त है । इनमें भी सामान्य जन को तो इसलिए छोड़ा जा सकता है कि उसकी अनुभूति के आधार पर रस निम्पत्ति की समीक्षा नहीं की जाती । पर वैष्णव-काव्य का लोक पर क्या भावात्मक और वैचारिक प्रभाव पड़ता है, इस रूप में हम जन-सामान्य की अनुभूति-प्रतिक्रिया को ले सकते हैं । साम्प्रदायिक और असांस्प्रदायिक दोनों प्रकार के भक्तों को भी एक ही वर्ग में रख सकते हैं क्योंकि उन दोनों की चित्त-वृत्ति एक विशेष प्रकार के सस्कारों से अभिरचित है । इस प्रकार दो प्रकार के व्यक्तियों की रसानुभूति वैष्णव रस के विषय में विचारणीय रह जाती है, एक साम्प्रदायिक आस्थाओं के अनुरूप सस्कार वाले भक्त की, दूसरे सहृदय-सामान्य की । इनमें भक्त की रसानुभूति का विश्लेषण हमें साम्प्रदायिक मान्यताओं के अनुसार करना होगा, सहृदय की रसानुभूति का काव्यशास्त्रीय मान्यताओं के अनुसार । यो भक्त में भी वैष्णव-काव्य के रसास्वादन के लिए काव्यानुशीलन की सहृदयता चाहिए, और सहृदय में भी भगवद्रति के सस्कार अपेक्षित हैं, वह भी बिना वर्ण्य भाव के कुछ-न-कुछ सस्कारों के बिना भक्ति-काव्य को भक्ति-काव्य के रूप में ग्रहण नहीं कर सकता । फिर भी सम्प्रदाय और काव्यशास्त्र के प्रतिनिधियों के रूप में 'भक्त' और 'सहृदय' दो प्रकार के वैष्णवरस भोक्ताओं को लेकर हम चल सकते हैं । इस काव्य की साम्प्रदायिकता के कारण ये दो वर्ग स्वीकार करने ही होंगे ।

भक्त भगवान् के प्रति एक रागी व्यक्ति होता है । व्यक्तिगत राग व्यक्तिगत द्वेष के समान ही काव्य की रसानुभूति में बाधक माना गया है । काव्यानुभूति के लिए काव्याचार्यों की मान्यताओं के अनुसार किसी प्रकार के 'निजी भावों की आविष्टता' से मुक्ति

१ अभि० भा० भा० १ पृ० २८०

“स्वकगतानां च सुखदं स्वमविदामास्वादे यथासंभव तदपगमभोरुतया वा तत्परिरिज्ञाव्याग्रतया वा संवेदान्तरसमुद्गम इव परमो विद्वान् ।”

मिलनी चाहिए तभी रसानुभूति का द्वार खुलता है। भक्त का व्यक्तिगत राग जिस आलम्बन के प्रति होता है वही काव्य के द्वारा उसके सामने लाया जाता है। अतः उम काव्य के अनुशीलन में वह व्यक्तिगत रागात्मक आवेग से बच नहीं सकता। ऐसी स्थिति में भले ही वह भक्ति की अनुभूति कर सके, काव्य-दृष्टि से भक्ति-रस की अनुभूति नहीं कर सकता। भक्तों की एव भक्त आचार्यों की दृष्टि में भक्ति की ही यह अनुभूति परमार्थ रस है, जिसके समक्ष ब्रह्मानन्द भी फीका है,^१ किन्तु काव्यशास्त्र की दृष्टि में इस अनुभूति को व्यक्तिगत अनुभूति ही कहा जायेगा। उसकी भाषा में व्यक्तिगत अनुभूति 'रसानुभूति' नहीं होती, इसीलिए देखा यह जाता है कि भक्त लोग भक्ति-काव्य का आम्बान करके-करके भावावेश में डूबकर नाचने लगते हैं, रोने लगते हैं, मूर्च्छित हो जाते हैं। यो काव्य-सहृदय पर भी रसानुभूति की कुछ प्रतिक्रियाएँ होती हैं, पर वे सात्त्विकों तक ही सीमित रहती हैं।

काव्यशास्त्रीय विद्यार्थी हाने के नाते हमारा उद्देश्य वैष्णव काव्य में एक काव्य-सहृदय की दृष्टि से रसस्थिति का विश्लेषण करना है, भक्त की दृष्टि से नहीं। किन्तु जब साम्प्रदायिक धारणा के अतिवाद के कारण सहृदय और सम्प्रदाय की रसानुभूति में अन्तर पड़ने लगे, तो सहृदय की अनुभूति-प्रतिक्रिया के अतिरिक्त साम्प्रदायिक प्रतिक्रिया का निरूपण भी करना ही होगा। इसी दृष्टि से वैष्णव रस के सन्दर्भ में सहृदय और भक्त रसिकों की रसानुभूति से हमारा मतलब है।

यद्यपि वैष्णव साहित्य का अधिकांश साम्प्रदायिक चेतना से अनुप्राणित है, तथापि उसका बहुत बड़ा अंश ऐसा भी है जिसमें साम्प्रदायिकता का प्रभाव नहीं है या इस रूप में है कि उससे सहृदय-सामान्य की अनुभूति भी तदात्म होती है। ऐसे स्थलों पर हमारे लिए सहृदय की अनुभूति ही विश्लेषणीय रह जाती है।

वैष्णव रस के भेद

रूपगोस्वामी और जीवगोस्वामी की भक्ति-रस के सम्बन्ध में मान्यताएँ यद्यपि एक विशेष सम्प्रदाय की मान्यताओं तथा भक्ति की समस्याओं को ही ध्यान में रखकर प्रतिष्ठित हुई हैं, किन्तु उनके प्रतिष्ठापन के समय काव्यशास्त्रीय उपलब्धियों को भी पूरे तौर में मानने रखा गया है। परिणाम यह हुआ कि उनमें भक्ति काव्य का मानदण्ड बनने की दूर तक क्षमता है। मोटे तौर पर वैष्णव रस की आलोचना के लिए हम उनके निरूपण से सहायता ले सकते हैं।

उन्होंने भक्तिरस के पाँच मुख्य तथा सात गौण भेद किए हैं। गौण रसों में स्थिति यह है कि उनमें रति का रूप अन्य वर्ण्य भाव से दब जाता है। ऊपरी तौर पर काव्य वीरादि अन्य रसों का प्रतीक होता है। इसका कारण यही है कि रस-परिपाक के लिए जो सामग्री अपेक्षित होती है वह सीधे रति-भाव के किसी विशिष्ट रूप के अनुरूप न होकर वीरादि रसों के अनुरूप होती है। पर उसका भक्ति से कुछ-न-कुछ सम्बन्ध अवश्य होता है। भक्ति-क्षेत्र से असम्बद्ध सामान्य काव्य के रसों को तो ये आचार्य प्राकृत और अग्राह्य

ममज्ञकर छोड देते है । उनके दृष्टिकोण को अपनाकर उन्ह रसाभास कहा जा सकता है ।

गौण रसो मे भक्ति-सिद्धान्तो के अनुरूप गौण रति का अनुभव होता है, काव्यशास्त्र के नियमो से वहाँ प्राधान्येन व्यपदेश के नियम से उन-उन वीरादि रसो का अनुभव होना चाहिए । अनुभव की यह द्विविधता रम-भोक्ता की द्विविधता के कारण ही होती है ।

पाँच मुख्य भक्ति रस निम्न है

- १ शान्तभक्तिरस जिसका स्थायी शान्ता रति कही गयी है ।
- २ प्रीतभक्तिरस जिसका स्थायी भाव प्रीति नामक रतिरूप कहा गया है ।
- ३ प्रेयान् भक्तिरस जिसका स्थायी भाव सख्य रति कही गयी है ।
- ४ वत्सलभक्तिरस जिसका स्थायी भाव वात्सल्य रति कही गयी है ।
- ५ मधुरभक्तिरस जिसका स्थायी भाव शृंगारात्मिका मधुरा रति है ।

इन रसो के निम्न नाम अपनाकर हम चल सकते है

- १ शान्त भक्तिरस ।
- २ दास्य भक्तिरस ।
- ३ मख्य भक्तिरस ।
- ४ वात्सल्य भक्तिरस ।
- ५ मधुर रस ।

इन रस-भेदो मे भोक्तृ-भेद के कारण पडने वाले अन्तर के साथ रसानुभूति के सम्बन्ध म कुछ सामान्य बातो की चर्चा यहाँ हम करना चाहते है । साम्प्रदायिक प्रभावो के कारण बनने वाली विशिष्ट स्थितियो एव विशिष्ट अभिव्यक्तियो का निरूपण यथा-स्थान ही किया जायेगा ।

इन पाँच मे से चार ऐसे है जिनकी चर्चा काव्यशास्त्र मे भी आ चुकी है । शृंगार की भरत से, शान्त की उद्भट से, सख्य या प्रेयान् की रुद्रट से, वात्सल्य की विश्वनाथ से हमे रसरूपता उपलब्ध है । दास्य के आधार पर रसत्व का प्रतिष्ठापन किसी काव्यशास्त्रीय आचार्य द्वारा नहीं किया गया । किन्तु भक्ति के रूप मे स्वीकृत इन रस-भेदो और साहित्यिक रसो मे कुछ अन्तर है ।

साहित्यिक शान्तरस का स्थायी भाव निवेद है जो निवृत्तिमूलक भाव है, किन्तु शान्त-भक्तिरस का स्थायी शान्ता रति हे जो एक अनुरक्ति एव भगवत्परक प्रवृत्ति है । वह मूलत रति है । इसमे ससार से निवेद का सचारी रूप मे उपयोग सम्भव है ।

साहित्यिक वात्सल्य एक अमिश्रित भाव है, किन्तु वात्सल्य भक्तिरस एक मात्रा तक मिश्रित रति है । बाल आलम्बन के प्रति बडो का अनुराग साहित्यिक वात्सल्य मे आता है । भक्ति मे भी भगवान् के बालरूप के प्रति नन्द-यशोदा आदि के स्नेह की अभिव्यक्ति रहती है । किन्तु इस अभिव्यक्ति मे आगे पीछे यह चेतना भी मिली रहती है कि यह बाल आलम्बन सामान्य नहीं, एक अलौकिक अवतारी बालक है, परम तत्त्व का लीलारूप है । यह चेतना आलम्बन के महत्त्व की चेतना है । वात्सल्यभक्तिरस के प्रसंगो मे यह महत्त्व-चेतना इस रम के स्थायी भाव का स्वरूप अमिश्रित नहीं रहने देती । जहाँ यह चेतना नहीं होती, वात्सल्य का साम्प्रदायिक रूप भी नहीं होता । वैसे भी, वात्सल्य भक्ति के काव्य मे साम्प्रदायिकता का प्रभाव नगण्य होता है ।

दास्य, सख्य और वान्मल्य भक्तिरूपों में भगवद्विषयक महत्त्वभावना की स्थिति क्रमशः कम होनी चली जाती है। महत्त्व-भावना की चरम अनुभूति जैसी दास्यभक्ति में है वैसे अन्य भक्तिरूप में नहीं होती। सख्य में यह महत्त्व साम्य भावना में अन्तर्हित होकर गौण हो जाता है और वात्सल्य में भक्त में अपने में बड़ेपन और भगवान् में बाल्य और पाल्य का भाव आरोपित रहता है। इस प्रकार वात्सल्य में आलम्बन की लघुता ही सामने रहती है, महत्त्व-चेतना अवचेतन में ही रहती है जो कभी-कभी उभरकर आती रहती है।

भगवान् के प्रति आत्म-लघुता की अनुभूति भक्ति के क्षेत्र में सबसे स्वाभाविक ओर अनारोपित है। प्राणिमात्र में जो जीव-तत्त्व निहित है, उसे अपनी सीमाओं और अल्पताओं का अनुभव है। मानव अपनी इन्हीं अल्पताओं और अशक्तियों के अनुभव के आधार पर एक अनन्त-शक्ति परम सत्ता की कल्पना करता है और उससे हृदय-निवेदन करते हुए उसकी शरण में अपने त्राण की सम्भावना करता है। इस प्रकार आत्म-लघुता तथा भगवन्महत्ता की अनुभूति के साथ दास्यभक्ति भक्ति का सबसे अधिक स्वाभाविक रूप है। मधुरोपासकों की दृष्टि में दास्यभक्ति महत्त्वानुभूति के कारण ही अवर कोटि की भक्ति है। उनकी धारणा है कि महत्त्वानुभूति आराध्य और आराधक के बीच दूरी स्थापित करने वाली भावना है। मधुर भाव में ही यह अन्तर रेखा पूर्ण विलीन होती है। यह एक विशिष्ट एव साम्प्रदायिक दृष्टिकोण है। आत्म-लघुता और परमात्ममहत्ता की स्वानुभूति और सर्वानुभूत चेतना के कारण ही दास्य-भक्ति में साम्प्रदायिक सस्पर्श नहीं होता और उसकी काव्यात्मक अभिव्यक्तियों में लोक-मर्यादा एव लोक-मंगल का सहज सन्निवेश रहता है। इस काव्य की रसानुभूति साम्प्रदायिक भक्त और महद्दय सामान्य सबके लिए एक ही दिशा में होती है और इसकी लोक-प्रतिक्रिया भी अनुरूप और-शुभ होती है।

महत्त्वानुभूति बौद्धिकता-प्रधान चेतना है, प्रेमानुभूति हृदय-प्रधान। दास्य में महत्त्वानुभव के बौद्धिक धरातल की अन्तःप्रेरणा से रति का प्रसार होता है, किन्तु सख्य-भाव में महत्त्वानुभव से निरपेक्ष रति-प्रसार होता है। प्रेम अपने में महत्त्व-विस्मृति है। सख्य में यही प्रेम उभरकर आता है। दास्य वस्तु-स्थिति की सहजता है, सख्य भाव-स्थिति की। सख्य भक्ति में भी साम्प्रदायिक आरोप नहीं हो पाये हैं। अतः सख्यभक्ति का काव्य-रस भी भक्त और सामान्य महद्दय की अनुभूति की भिन्नता की समस्या खड़ी नहीं करता। दोनों की दिशाएँ एक हैं, सघनता और गहराई का अन्तर सम्भव है।

वात्सल्य भक्ति में उक्त वस्तु-स्थिति की कुछ उपेक्षा है जो भगवान् अनन्त-शक्ति, पालक और पोषक है, उसके प्रति वात्सल्य भक्ति में लघुता, पाल्यता और पोष्यता की आरोपित चेतना का समावेश है। वस्तुस्थिति की इस उपेक्षा से वात्सल्य भक्तिरस की अनुभूति में भक्त और महद्दय की प्रतिक्रियाओं में कुछ अन्तर सम्भावित है। भक्त रसिक की प्रतिक्रिया भी दो दिशाओं में होनी चाहिए। मान लीजिए, बाल कृष्ण की क्रीडाओं का एक चित्र है। इस आलम्बन के प्रति नन्द-यशोदा आश्रय-पात्र के रूप में वर्णित है। भक्ति-सिद्धान्त की दृष्टि से ये नन्द-यशोदा वात्सल्य रति के मूल आश्रय पात्र हैं, वात्सल्य भक्ति के अधिकारी भक्त को इन्हीं से भाव-तादात्म्य करना चाहिए। इसका अर्थ यह हुआ कि इस कोटि का रस-भाक्ता भक्त ऐसे स्थलों पर अपने में सरक्षकत्व, पोषकत्व, पालकत्व आदि धर्मों की सम्भावना करके चलेगा। जीव की स्वाभाविक आत्म-लघुता की अनुभूति के स्थान पर यह आत्म-महत्त्व की अनुभूति आरोपित या साधना-साध्य ही होगी। दूसरे प्रकार के वे भक्त हो सकते

हृ जिनके लिए इस चित्त मे नन्द-यशोदा मे भाव-तादात्म्य तो सम्भव नहीं, किन्तु वे कृष्ण की इस बाल-क्रीडा और बाल-छवि पर मुग्ध होंगे, नन्द-यशोदा की प्रेमानुभूति का वर्णन भी उनकी अपनी कृष्ण-विषयक रति के लिए उद्दीपन होगा। ऐसे भक्त बाल कृष्ण के प्रति भी अपनी भावना के अनुसार ही रति स्थापित कर सकेंगे। मूर के अनेक चित्रों मे हमे यह मिलना है कि हाथ लकड़ लिए खड़े होने वाले बाल कृष्ण मूर के 'प्रभु' और 'ठाकुर' ही रहते है। इस प्रकार भक्त रसिक की रमानुभूति वात्सल्य-भक्तिरस के सम्बन्ध मे साम्प्रदायिक तत्त्व से प्रभावित होती है, तथापि यह प्रभाव बहुत दूरी तक नहीं होता। जो सामान्य सहृदय है उनके लिए इस प्रकार के चित्रों मे बाल कृष्ण और उनकी लीलाओं से अपने हृदय की वासना-रूपेण स्थित वात्सल्य भावना का ही आस्वादन होता है। इस आस्वादन को साहित्यिक कोटि का ही रसास्वादन कहा जा सकता है, भक्ति-वर्गीय नहीं।

इस प्रकार दास्य, मध्य ओर वात्मल्य मे क्रमश वस्तु-स्थिति की कृत्रिमता कुछ बढ़ती जाती है और रसानुभूति का स्वरूप साम्प्रदायिकता का सम्पर्क पाने लगता है। जिस मात्रा मे यह सम्पर्क सम्भव होता है उमी मात्रा मे भक्त और सामान्य सहृदय की रमानुभूति का स्वरूप अलग-अलग हो जाता है।

इस दृष्टि से मधुर रस मे सर्वाधिक साम्प्रदायिक प्रभाव परिलक्षित होता है। इसी-लिए वह जहाँ एक साम्प्रदायिक भक्त की दृष्टि मे सर्वोत्तम भक्तिरूप है वहाँ एक साहित्यिक सहृदय की दृष्टि मे सामान्य शृंगार। इतना ही नहीं, उसके अनेक प्रमगो मे औचित्यवादी साहित्यिक सामाजिक शृंगार नहीं, शृंगाराभास की गन्ध पाता है। इस रस की साम्प्रदायिकता इस मात्रा तक बढ़ी हुई है कि वह विविध साम्प्रदायिक दृष्टियों मे बट गया है, उसके स्थायी भाव के स्वरूप मे दृष्टिकोण की एकता नहीं है और एक विशिष्ट सम्प्रदाय के मधुर काव्य मे दूसरे सम्प्रदाय का मधुर रसिक समान रूप से भाव-तादात्म्य की स्थितियाँ नहीं पाता। इस प्रकार मधुर रस की अनुभूति-प्रतिक्रिया अन्य सभी भक्तिरस के रूपों की अपेक्षा विविध-रूपा होती है, और साम्प्रदायिक भक्त और साहित्यिक सामाजिक की अनुभूति मे प्राय तालमेल नहीं बैठता।

मधुर रस

भगवद्विषयक शृंगार को मधुर रस कहा गया है और मधुर उपामको ने इसे ही भक्ति का सर्व-श्रेष्ठ रूप माना है। इसके उद्भव एव विकास का प्रमुख क्षेत्र कृष्ण धारा ही रही है। यद्यपि राम-धारा के वर्तमान रसिक सम्प्रदायियों एव उस साहित्य के कतिपय समीक्षकों का विश्वास है कि मधुर भावना पहले राम-धारा मे ही अवतीर्ण हुई, तुलसी जैसे मर्यादावादी भक्त भी व्यक्तिगत उपासना मे मधुरोपासक ही थे, आदि^१ तथापि उनकी यह मान्यता ऐतिहासिक दृष्टि से अधिक वजन नहीं रखती। श्रीमद्भागवत मे जो कृष्ण-भक्ति का रसिक रूप परिलक्षित होता है वह इस मात्रा तक पूर्ण और विकसित है कि अपने पूर्व मे किसी विकसमान परम्परा की भी कल्पना उठाता है। जो भी हो, हमारे आलोच्य काल मे मधुर भावना राम और कृष्ण दोनों धाराओं मे पायी जाती है, किन्तु

१ रामभक्तिसाहित्य मे मधुर उपासना सुवनेश्वरनाथ मिश्र माधव पृ० ११५ . तुलसी की शुद्ध साधना 'नया समाज' सितम्बर १९५३ चन्द्रबली पाण्डेय।

राम-धारा का मधुर साहित्य बहुत थोड़ा और कृष्ण-धारा के मधुर साहित्य की तुलना में मात्रा ही नहीं महत्त्व की दृष्टि से भी समकक्षी नहीं है। इस दृष्टि से भी कृष्ण-धारा की मधुर भावना ही आलोचक के लिए विशेषतः विवेच्य रह जाती है।

किस-किस सम्प्रदाय में मधुर रस का क्या स्वरूप है, यह विशिष्ट निरूपण तो आगे यथा-स्थान ही होगा, यहाँ तो इस रस के सम्बन्ध में कुछ सामान्य बातें समझनी हैं जिनकी सहायता से मधुर-साहित्य की रस-परिकल्पना समझी जा सके।

कान्ता-भाव—मधुरोपासना कान्ता-भाव की साधना है। बिना कान्ताभाव के लीला-रसिक मधुराधिपति कृष्ण के माधुर्य का आस्वादन सम्भव ही नहीं है।

कान्ता भाव में यद्यपि आधार काम-रति है किन्तु यह काम लौकिक नहीं है, ऐसा प्रतिपादित किया जाता है। इसमें वामना-मूलक स्वार्थ-परितर्पण को कोई अवकाश नहीं होता, इसमें केवल अपने प्रियतम कृष्ण को सुखी करने की ही एक-मात्र लालसा रहती है। इस भावना को 'तत्सुखसुखित्व' कहा गया है। यह तत्सुखसुखित्व आधुनिक चिन्तन की दृष्टि में कामवृत्ति का चरम उन्नयन है।

कान्ता शब्द को दो अर्थों में लिया जा सकता है—एक सामान्य नारी के अर्थ में, दूसरे काम-वृत्ति से सम्बद्ध नारी के अर्थ में। दूसरा अर्थ धात्वर्थ के अधिक समीप है। इस प्रकार सामान्य अर्थ में कान्ताभाव मधुर-भाव का पर्याय है, विशेष अर्थ में प्रेयसी भाव का। प्रेयसी भाव में कृष्ण के साथ कामवृत्ति का माक्षात् सम्बन्ध रहता है, अतः उनके काम-विलास, आलिंगन-परिचुबन में प्रेयसी एक पक्ष होती है, भले ही उसमें पूर्ण तत्सुखसुखित्व की भावना हो।

साक्षात् कामरति वाले कान्ताभाव का, जिसे हम प्रेयसी भाव कह रहे हैं, अधिकार सभी सम्प्रदायों में राधा का ही स्वीकार किया गया है। राधा रसरूप कृष्ण की आह्लादिनी शक्ति है। उन्हें कृष्ण-तत्त्व से अभिन्न, लीलार्थ उन्हीं की अभिव्यक्ति कहा गया है। इन कृष्ण-शक्ति-रूपा राधा की अनन्त सखियाँ हैं, जिनमें आठ प्रमुख हैं। ये सखियाँ राधा-शक्ति की ही अशरूपा हैं, अतः तत्त्वतः अभिन्न हैं। फिर भी इनके साथ कृष्ण का काम-सम्बन्ध स्वीकार नहीं किया गया। इस प्रकार सखीभाव में कान्ताभाव का सामान्य रूप ही रहता है।

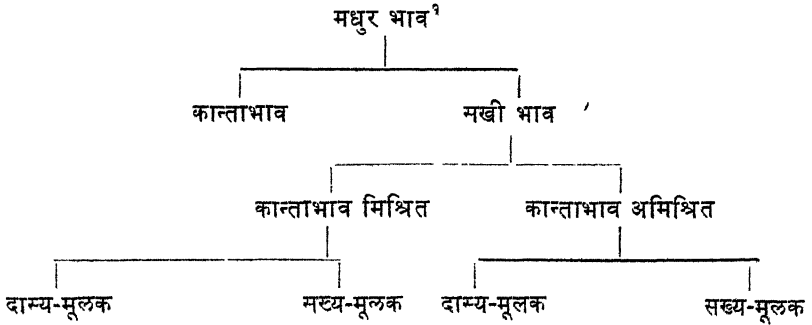
विभिन्न सम्प्रदायों में राधा और सखियों के स्वरूप और सम्बन्ध में पर्याप्त अन्तर के साथ मान्यताएँ प्रचलित हैं। कई राधा को स्वकीया मानते हैं तो कई परकीया। प्रायः राधा-भाव काम्य नहीं समझा जाता, सखी भाव ही भक्त का काम्य होता है। विभिन्न सम्प्रदायों में सखी भाव की मान्यता भी कई प्रकार से है।

सभी कृष्ण भक्ति-सम्प्रदाय भागवत की महत्ता स्वीकार करके चलते हैं। उसके राम-प्रसंग की चर्चा सभी करते हैं। इस प्रसंग के चित्रणों में सखियाँ भी कृष्ण के लीला विलास में सम्मिलित हैं। ऐसे स्थलों पर सखी भाव कामवृत्ति से तटस्थ नहीं होता जैसा कि अन्य स्थितियों में माना जाता है। सामान्य कान्ताभाव के सखी भाव, सहचरी भाव, खवामी भाव आदि अनेक रूप माने गये हैं। इन सबमें कामवृत्ति की तटस्थता होती है, श्रीकृष्ण के साथ इन सखियों का लीला-विलास नहीं होता। ये सेवा-परिचर्यादि के द्वारा ही अपने प्रेम को चरितार्थ समझती हैं।

राधा-कृष्ण के विलास के प्रति इन सखियों में इसी अर्थ में तटस्थता समझनी चाहिए कि ये स्वयं कृष्ण के साथ कामोपभोग में सम्मिलित नहीं होती, किन्तु कामवृत्ति से इनकी

सर्वांग में तटस्थता नहीं होती। वे राधा-कृष्ण के विहार-काल में सेविका, परिचारिका, सहचरी आदि के रूप में उपस्थित रहने की अधिकारिणी होती हैं और उम विहार के दर्शन से परम तृप्ति का अनुभव करती हैं। ऐसे स्थलों पर उनकी कामवृत्ति के उन्नयन का अपना ढंग है। साम्प्रदायिक दृष्टियों से उनमें केवल सेवा-परिचर्या-परक रति ही होती है, उन अवसरों पर अपनी काम-रति होती ही नहीं। पर मनोवैज्ञानिक दृष्टि से यह सभव है कि उम समय उनमें कामवृत्ति का उदय होना चाहिए, भले ही वह कितनी ही उन्नीत हो। इस प्रकार कुछ स्थल ऐसे होते हैं जिनमें सखी भाव में कान्ता भाव या प्रेयसी भाव का मिश्रण रहता है, कुछ ऐसे जिनमें सखी भाव केवल सेवा-परिचर्या-दर्शन आदि तक ही सीमित एवं तटस्थ होता है।

सखी भाव चाहे कान्ता-भाव से मिश्रित हो या अमिश्रित, उसके दो रूप पाये जाते हैं— एक दास्य-मूलक, दूसरा सख्य-मूलक। सखी भाव में वात्सल्य की गुजाइश नहीं है, अतः भक्ति-सामान्य की दास्य और सख्य वृत्तियों का ही इसमें मिश्रण हो सकता है। जब सखियों में आराध्यों के महत्त्व की चेतना और अपनी लघुता की भावना बढ़ जाती है, तब सखी भाव को दास्यानुप्राणित समझना चाहिए। जब सखियों में खुलेपन और साम्य की भावना होती है, तब सख्यानुप्राणित। हम इन भेदों को निम्न रूप में रखकर समझ सकते हैं



रस-तत्त्व

वैष्णव ग्रन्थों में सामान्यतः निम्नलिखित की रस के रूप में चर्चा आती है

१ श्रीकृष्ण—‘भक्तिदर्शन और रस’ नामक गत अध्याय में हम देख चुके हैं कि सभी वैष्णव सम्प्रदायों की दृष्टि में ‘रसो वै स’ श्रुति का प्रतिपाद्य तत्त्व ब्रह्म है। यह मगुण,

- १ सखीना द्विविधत्व तु केचिदाहुर्मनीषिणः ।
 सेवानात्रपरा काश्चित् कान्तभावविवर्जिता ॥
 कान्तभावान्विता काश्चिद्युगमसेवाधितापि च ।
 श्रीदेव्यामेककातत्वमपि केचिद् वदन्ति हि ॥
 केचित्तु द्विविधत्वेऽपि रूपभेदो न मन्यते ।
 लीलाभेदेन भेदस्य सर्वासामपि सभवात् ॥

श्रीयुगमतत्त्वसमीक्षा पृ. १६३ भाव-मयूख पृ० २६३ ।

ले० श्री भगीरथ शर्मा प्रेमधाम प्रेस वृन्दावन ।

लीलामय पुरुषोत्तम है, जिसे राम-भक्ति में राम और कृष्ण-भक्ति में कृष्ण कहा गया है। सिद्धान्ततः यही 'रस-तत्त्व' है।

इस तत्त्व के लीलामय होने के कारण इसकी लीला भी स्वरूपतः 'रस' है।

२ राधा—हम कह चुके हैं कि वैष्णव सम्प्रदायो में राधा को कृष्ण की स्वरूपभूता आह्लादिनी शक्ति के रूप में स्वीकार किया गया है। 'एकाकी न रमते' की आवश्यकता-पूर्ति के लिए परम तत्त्व अपनी आह्लादिनी शक्ति को अपने से भिन्न रूप में प्रतिष्ठित कर उसके साथ रमण करता है, अतः उसकी आराधिनी राधा भी तत्त्वतः 'रस' है।

३ युगल-रस—तत्त्वतः राधा और कृष्ण एक ही अभिन्न रसमय तत्त्व हैं, पर लीलार्थ दो दिखायी पड़ते हैं। राधा-कृष्ण युगल स्वरूपतः एक और अभिन्न 'रस' है। इनका क्रीडा-विलास भी नित्य है। इनके लीला-विलास को रसिक सम्प्रदाय 'नित्य-विहार' कहते हैं।

इस युगल में परस्पर आलम्बन-भाव है। राधा कृष्ण की आलम्बन है, आस्वाद्य है, कृष्ण राधा के। अतः दोनों ही एक-दूसरे के लिए आस्वाद्य रस हैं, एक-दूसरे के आस्वाद्यिता रसिक।

उस प्रकार राधा-कृष्ण का युगल एव उसका नित्यविहार तत्त्वतः रस कहा गया है।

४ धामरस—रसेश्वर लीलामय कृष्ण के लीला-धामों को भक्त नित्य, अप्राकृत, विशुद्ध सत्त्वमय मानते हैं। इस प्रकार उनके लीला-धाम एक प्रकार से भगवन्मय ही हैं। इन धामों में गोलोक, ब्रज, वृन्दावन और निकुञ्ज की चर्चा आती है। रसिक सम्प्रदायियों ने इन्हें क्रमशः अधिकाधिक महत्त्व प्रदान किया है।

- -

कृष्ण-भक्ति मधुर काव्य में ब्रज, वृन्दावन और निकुञ्ज लीलाओं का गान किया गया है और उसे ब्रज-रस, वृन्दावन-रस और निकुञ्ज-रस कहा गया है। ब्रज-रस में श्रीकृष्ण की लीला-परिधि विस्तृत है और उसमें उनके रसिक रूप के अतिरिक्त अन्य रूपों की भी झलक सामने आती है। वृन्दावन-रस और निकुञ्ज-रस में उनका केवल मधुर स्वरूप ही रह जाता है। इनमें भी निकुञ्ज-रस तो राधा और कृष्ण की शृंगार चेटाओं और विलास क्रीडाओं तक ही परि-मीमित है।

५ भक्तिरस—उपर्युक्त चार रस-तत्त्वों को रस-भोक्ता सहृदयों एव भक्तों की दृष्टि से केवल विभाव रस समझना चाहिए, अतः ये सब आस्वाद्य रस के रूप हैं। भक्तों का आस्वाद्य-रूप तो भक्ति-रस है जो उनका अपनी भगवत्परक रति की स्वाद्य परिपाक है। इस रति के पीछे हम पाँच प्रमुख रूप देख चुके हैं, जिनके आधार पर यह पाँच प्रकार का माना गया है। इन सब रूपों में मधुर रस को रसिक सम्प्रदायों ने सर्व-श्रेष्ठ स्वीकार किया है। इस मधुर रस के स्थायी रति के विषय में विभिन्न सम्प्रदायों की विभिन्न मान्यताएँ हैं, और तदनु रूप उसकी विभावादि सामग्री के विषय में भी अन्तर हो जाता है।

यह विवेचन कृष्ण-भक्ति की दृष्टि से है, राम-भक्ति की दृष्टि से भी ये ही मान्यताएँ हैं, केवल नामों का अन्तर कहा जा सकता है।

हिन्दी-वैष्णव कवियों की रस-विषयक आचार्य-चेतनाएं

विगत अध्यायो मे हमने रस-स्वरूप के सबध मे सम्कृत काव्य-शास्त्र, भक्ति-दर्शन एव भक्ति-काव्यशास्त्र की मान्यताएँ देखी है। प्रस्तुत अध्याय मे हम उन वैष्णव कवियों की रस-विषयक आचार्य चेतनाओं को समझना चाहते है जिनका अध्ययन हम अगले अध्यायो मे करने जा रहे है।

कवियों की आचार्य-चेतनाओं से हमारा क्या मन्तव्य है, इसे हम स्पष्ट समझ कर चले। यद्यपि कवि का काम शास्त्र-निरूपण नहीं, फिर भी वह अनेक बार ऐसी बातें कह जाता है जिससे शास्त्रीय सिद्धान्तों पर प्रकाश पड़ता है। ऐसी बातें उसके व्युत्पत्ति-कोश से भी सायास-अनायास आ जाती हैं, प्रतिभा से भी। हम यहाँ महाकवि कालिदास औद माघ से दो स्थल प्रस्तुत करना चाहते हैं

- १ “रम्याणि वीक्ष्य मधुराञ्च निशम्य शब्दान्
पर्युत्सुकीभवति यत्सुखितोऽपि जन्तु ।
तच्चेतसा स्मरति नूनमबोधपूर्व
भावस्थिराणि जननान्तरसौहृदानि ।”^१
- २ ‘तेज क्षमा वा नैकान्त कालजस्य महीपते ।
नैकमोज प्रसादो वा रसभावविद कवे ॥”^२

प्रथम उद्धरण मे कालिदास ने “भावस्थिराणि जननान्तरसौहृदानि” कहकर भावों के स्थायित्व एव सस्काररूपत्व को स्वीकार किया है, दूसरे मे माघ ने बताया है कि रस-भाव का वेत्ता कवि ओज या प्रसाद किसी एक गुण से चिपका नहीं रहता, रसानुरूप गुणों का परिपाक प्रस्तुत करता है। इन दोनों उद्धरणों मे यद्यपि ऐसी बातें कही गयी हैं जो काव्य-शास्त्रीय क्षेत्र की हैं, पर पहली बात इस रूप मे कही गयी है कि वह शास्त्रीय ज्ञान का सीधा निरूपण नहीं मानी जा सकती। वह कवि-प्रतिभा से स्वत आयी हुई प्रतीत होती है, व्युत्पत्ति का सज्ञान उन्मेष नहीं। किन्तु माघ का कथन जाना-बूझा अप्रस्तुत योजना के रूप मे रखा गया है। ऐसे सभी कथनों को हम कवि की आचार्य-चेतना कहना चाहते हैं, और अपने विवेच्य कवियों मे यदि कहीं ऐसी चेतनाएँ हमें मिलें तो हम उनके आधार पर उनकी रस-विषयक धारणाएँ निरूपित करना चाहते हैं। कालिदास के उल्लेख को हम एक असाक्षात्

^१ अमि० शाकुन्तल अंक ५ श्लो० २ ।

^२ शिशुपालवध, मर्ग २ श्लो० ८ ।

निरूपण कह सकते हैं, माघ का उल्लेख माक्षात् निरूपण कहा जायेगा। इस प्रकार काव्य-निष्ठ आचार्य-चेतनाओ के हम दो रूप पाते हैं

१ माक्षात् रूप मे निरूपित मान्यताएँ,

२ असाक्षात् रूप मे निरूपित मान्यताएँ।

प्रस्तुत अध्याय मे अपने विवेच्य कवियों मे से कतिपय प्रमुख कवियों की इसी प्रकार की साक्षान्-असाक्षान् निरूपित रस-विषयक आचार्य-चेतनाओ की चर्चा हमे यहाँ करनी है। इसके लिए हम रस-दृष्टि, रस-स्वरूप ओर रमानुभूति मे सम्बद्ध चर्चाओ तक ही सीमित रहेगे। अन्य आचार्य-चेतनाओ को हम नहीं लेगे। इस दिशा मे हमे इन कवियों द्वारा प्रयुक्त रस शब्द से पर्याप्त सहायता मिल सकती है। रस-शब्द अनेकार्थ-वाची शब्द है। माहित्य मे भी उमका प्रयोग नाना अर्थो मे मिल जाता है। हम सभी अर्थो मे कवि प्रयुक्त इस शब्द को न लेकर काव्यानन्द, ब्रह्मानन्द अथवा भक्ति-जन्य आनन्द जैसे स्वविषय-सम्बद्ध अर्थो मे प्रयुक्त रस-शब्द तक सामित रहेगे, और इन कवियों की रस-सबधी धारणाओ को समझने का प्रयास करेगे। कवियों की उचितयो से असाक्षात् रूप मे किमी सिद्धान्त की प्रक्रिया बहुत दूर तक ऋची जा सकती है। हम उन्ही निष्कर्षो को असाक्षात् रूप मे निकालने का प्रयास करेगे जो स्पष्ट प्रतीत होते हो, और अनावश्यक खीचा-तानी की जिसमे आवश्यकता न हो। जिन कवियों के माहित्य मे इस प्रकार की विशिष्ट धारणाओ को नहीं पाया जाता, उनकी चर्चा इस अध्याय मे करना अपेक्षित नहीं। इस प्रकार के निरूपण के लिए हम निम्न कवियों को चुन रहे हैं

कृष्ण-भक्त कवि

अष्टछापि—
मूरदास, परमानन्ददाम,
कुम्भनदास, नन्ददास,
चतुर्भुजस्वामी, गोविन्दस्वामी,
छीतस्वामी । - -

राम-भक्त कवि

तुलसीदास
केशवदास
सेनापति

निम्बार्क-सम्प्रदायी—

श्री भट्टजी,
श्रीहरिव्यास देवजी ।

हरिदास-सम्प्रदायी—

श्री हरिदामजी,
श्री विट्ठलविपुलदेवजी ।

राधावल्लभ-सम्प्रदायी—

श्री हितहरिवशजी,
श्री व्यामदेवजी,
श्री ध्रुवदासजी ।

इसी क्रम से हम अभीष्ट निरूपण की ओर आते हैं ।

सूरदास

यो सूर ने रस-शब्द का प्रयोग विभिन्न प्रचलित अर्थों में किया है, तथापि अपने काव्य में वे जिसे 'रस' को धोना चाहते हैं वह है 'कृष्ण-रस'।^१ यह रस लीलामय है और सूर के लिए यह रस काव्य में कृष्णलीला-गान के रूप में है।^२ इसी अर्थ में सूर का मसूचा काव्य कृष्णरसमय है।

'कृष्ण-रस' ब्रह्मरस से उत्कृष्ट है। ब्रह्मरस यद्यपि परमास्वाद-रूप एव अशेषतः रस-मात्र है, पर वह साकार न होने के कारण मन वाणी का अगम-अगोचर है। कृष्ण-रस सगुण-साकार है, मन-वाणी का गम-गोचर है।^३ कृष्णरस ब्रह्मादि के लिए अप्राप्य है, किन्तु गोकुल की गलियों में उमडता-बहुता फिरता है।^४

'कृष्ण-रस' मूलतः प्रेमरूप है, अतः कहा जा सकता है कि 'प्रेम' ही 'रस' है। प्रेम का स्वरूप सब-कुछ की उपेक्षा करते हुए प्रिय के प्रति चरम आकर्षणमय है। यह आकर्षणात्मक प्रेम जड़ और चेतन में समान रूप से परिद्व्याप्त है।^५

यह प्रेमरस अधिकारी और भावक के भेद से विविध रूपों में व्यक्त होता है। अतः अधिकारी प्रमाता इस रस का अपनी भावना के अनुरूप आस्वादन करता है। इसी दृष्टि से सूर ने लीलामय कृष्णरस के विविध रूपों में दर्शन किये हैं।^६ दास भक्तों के लिए सेवकपन रसात्मक है, यशोदा के लिए बाललीला-दर्शन ही रस है। इन सब रस-रूपों में शृंगारमयी लीलाओं वाला मधुर रस ही 'महारस' है।^७ मधुररस के भीतर विरह भी रसरूप ही है।^८

- १ "सुक-हिय रखौ कृष्ण-रस छाड़ि" सूरमागर, पूर्वाह्न पद ३४१।
- २ "सूर सगुण-लीला-पद गावै" वही, पद २।
"नीरस कवि न कहै रस-रीति। रसिकहि रस-खीला पर प्रीति।" वही, पद १७-१८।
"सूर स्याम-रस सहज माथुरी रसिकनि कौ अवलेह।" वही, पद ४३३६।
- ३ "परमस्वाद सबही जु निरन्तर अमित तोष उपजावै।
मन-बानी कौ अगम अगोचर सो जानै जो पावै।" वही, पद २।
- ४ "जा रस ब्रह्मादिक नहि पावै। सो रस गोकुल-गलनि बहावै।" वही, पद ६०१।
- ५ "भौरा भोगी बन अमै, मोद न मानै ताप। सब कुसुमनि मिलि रस करै, कवल बधावै आप।"
"सुनि परिमिति प्रियप्रेम की चातक चितवनि पारि। धन-आसा सब दुख सदै, अनत न जाचै बारि।"
"सब रस कौ रस प्रेम ह, विषयी खेनै सा। तन मन धन जोवन खसै, तज न मानै हार।"
वही, पद ३२५।
- ६ सूरदास स्वामिपन तजिकै सेवकपन रस-भीन्यौ।" वही, पद ४४०।
"जा चरनारविन्द के रस कौ सूर-सुनि करत विवाद।
सो रस है मोहू कौ दुरलभ, तागे लेत सवाद।" वही, पद ६८०।
"नाहिन शतौ भाग जो यह रस नित लोचन पट पीजै।
सूरदास ऐसे सुत कौ जस लवननि सुनि सुनि जीजै।" वही, पद ६२७।
"सूरदास प्रसु सिसुलीला-रस आवहु देखि नद-सुखधाम।" वही, पद ७७५।
- ७ "तरुनौ स्याम-रस मतवारि।
महारस अग-अन पूरन, कहा धर कहु बार।" वही, पद २२४०।
"सूर स्याम कौ रूप 'महारस' जाके बन काहु न डरै।" वही, पद २२५४।
- ८ दोउ रस-विरह मगन भइ, निसि भई अगो हू।" वही, पद २५८१।
"सुनहु सूर प्यारी-हृदय रस-विरह उपाऊ।" वही, पद २७६३।

विरह तो प्रेमरस को परिपक्व बनाने वाला है।^१

इस मधुर रस में राधा गुण-सागर है, कृष्ण रस-सागर। दोनों का मिलन दो मागरो का मिलन है।^२ राधा और कृष्ण के मिलन और केलियो को वस्तुतः इस मधुर-रस की माधुर्य ही समझना चाहिए।^३ यह केलि-मय रस नित्य नूतन है अतः चिर-नवीन है।^४ नवधा भक्ति को तो इस मधुररस-कमल की किजिल्क ही समझना चाहिए।^५ इसमें काम और ज्ञान घुलकर एकाकार हो जाते हैं।

इस मधुरात्मक महारस का आस्वादन अनन्त रसों में डुबकी लगाना है।^६ इसकी अनुभूति विगलित-वेदान्तर होती है जिन्में समस्त विकल्पात्मक अनुभूतियां विलीन हो जाती हैं।^७ रस की अनुभूति का काव्यात्मक निरूपण करते हुए एक स्थल पर सूर कहते हैं—जिस प्रकार अगाध जलराशि में कच्ची गगरी डुबोने पर गल-घुल जाती है, उसी प्रकार इस श्याम-रस में प्रमाता भक्त का मन डुबकी लगाते-लगाते गल-घुल जाता है।^८ इसीलिए तो इस श्याम-रस की सहज माधुरी रसिकों के लिए सर्वोत्कृष्ट आस्वाद्य है।^९ इस रस सरिता में डुबकी लगाने वाले को माया और काल व्यापते नहीं।^{१०} अतः इस रस की अनुभूति माया-गुणों से ऊपर नित्य एव निर्मल है।

यह श्याम-रस काव्य-रस के समान अल्पकालिक अनुभूति नहीं। साथ ही लौकिक दृष्टि से भी इसकी अनुपयोगिता नहीं। इस रस को एक बार चख लेने वाले व्यक्ति को मणि और काच में, शीत और उष्ण में, सुख और ताप में गहरा सामरस्य प्राप्त हो जाता है और वह उम आनन्द-निधि में जाकर समा जाता है जहाँ से लौटकर विषय-रस के छीलरो के लिए उसे फिर न भटकना पड़े।^{११}

इस प्रकार सूर की दृष्टि में रस-तत्त्व सगुण, लीलामय, परम प्रेम-स्वरूप श्रीकृष्ण है। इसका दर्शन-सेवन-श्रवण-गान किसी भी भाव से किया जाय, अपने में रसात्मक है। इस रस का सर्वोत्कृष्ट रूप है मधुर रस जिसे 'महारस' कहा जा सकता है। यह रस ब्रह्मानन्द में

- १ ऊधौ, चिरहौ प्रेम करै ।” वही, पद ४६०४।
- २ “सुन्दरता रस गुन की सीवा सूर राधिका स्याम ।” वही पद १६६३।
- ३ “गुन-सागर और रस-सागर मिलि मानत सुख-व्यवहार ।” सूरसागर, पद १३०५।
“सूर स्याम-स्यामा नव रस रमि रीमें नन्दकुमार ।” सूरसागर, पद १३०५।
“मैंग खेलत दोउ भगरन लागे, सोभा बही अगाधा ।
मनहु तडिन-धन इन्दु-तरनि हूँ बाल करत रस-साधा ।” वही, पद १३२३।
- ४ “नवलगुपाल नवेली राधा, नये प्रेमरस पागे ।” वही, पद १३०४।
- ५ “जह किजिल्क भक्ति नव लखन, काम-ज्ञान रस एक ।” वही, पद ३३६।
- ६ “अतिहि मगन महा मधुर रस, रसन मध्य समाहि ।” वही, पद ३३८।
- ७ निशि-दिन स्याम सुमिरि जस गावै, कल्पन मेति प्रेम-रस माचै ।” वही, पद ३५४।
- ८ “पुलकित सुमुखी भई स्यामरस ।
ज्यो जल में काची गागरी गिरि ।” वही, पद ७३८।
- ९ “सूर स्याम-रस सहज माधुरी रसिकनि कौ श्रवलेह ।” वही, पद ४६३६।
- १० “माया-काल कहूँ नहि व्यापै, यह रस-रीति जो जानै ।” वही, पद ४०।
- ११ “यह त्रन वरे लोक में विचरै सम करि गनै महामनि काचै ।
शीत-उष्ण सुख-दुख नहि मान, हानि लाभ कछु सोच न राचै ।
जाइ समाइ अर वा निधि में, बहुरि न उलटि जगत में नाचै ॥” सूरसागर, पद ३५४।

उत्कृष्ट एव योगियों के लिए अगम्य है। मधुर रस में ज्ञान और काम घुलकर एकाकार हो जाते हैं।

सूर के अनुसार इस रस की अनुभूति निर्विकल्प, विगलित-वेद्यान्तर एव विश्व के प्रति सामरस्य-प्रदायिनी होती है। इसकी अनुभूति में लीलामय कृष्ण ही उद्भासित होता है। उसके प्रति चरम आकर्षणमय रति का ही रसिक भक्त आस्वादन करता है।

परमानन्ददास

परमानन्ददासजी की दृष्टि में भी 'रस' भगवल्लीला-गान ही है।^१ इसी लीलाकथा-रस का आस्वादन शुक ने भागवत के रूप में किया है।^२ यह लीला-रस मगलमय है, आनन्दमय है।^३

यह रसात्मक लीला-गान जिन कृष्ण का है वे आनन्द की निधि है, प्रेरणरस के सागर है।^४ लीला-रसिक कृष्ण का पूर्ण रसात्मक रूप है केलि-विलासमय। वे मूर्तिमान् शृंगार है। शुक के द्वारा गाया हुआ यह रस-तत्त्व राधा के उर में समाया हुआ है।^५ यह सुरतरस-रगी और केलिरस-भीगा है।^६ रसमयी राधा के साथ केलि-विलास ही इस रस का मूर्त एव व्यक्त रूप है।^७ परमानन्ददासजी ने राधा, कृष्ण, उनके केलि-विलास, प्रेम एव काम-प्रेम के उमग-उल्लासों के लिये अनेक बार 'रस' शब्द का प्रयोग किया है।^८ गोपियों को यह रस तत्त्व बत-

१. "यह अवतार बाललीला-रस परमानन्दहि भीनौ।" परमानन्दसागर, पद १४।
"परम रहसि गिरिवर रस लीला जन परमानन्द गावत।" वही, पद ७२१।
"मदनमोहन-राधा रम लीला कछु परमानन्द गाई।" वही, पद ४३६।
"कछु यक रस परमानन्द गावै।" वही, पद ४५५।
२. "जैसे शुक नारद मुनि ज्ञानी यह रस अनुदिन पीवत।
आनन्दमूल कथा के लपट या रस ऊपर जीवत।" वही, पद ८६६।
३. "मगल स्रवन, कथारस मगल।" वही, पद ५८७।
"मगल मगल गोवर्धनधर, मगलमय रसलीला सागर रसपूरित भावम्।" वही, पद ५८८।
४. आनन्द की निधि नदकुमार।" वही, पद ३९।
"लीलासागर गिरिधरलाल।" वही, पद २०६।
"वे रसपुञ्ज नदजू की जीवलि।" वही, पद २४५।
५. "जो रस कीरमुनि गायौ।
सो रस रसिक दास परमानन्द ऋषभान सुता उर माझ समायौ।" परमानन्दसागर, पद, ४५३।
६. "परमानन्द स्वामी नट-नागर विनोद सुरत रस रगी।" वही, पद २४९।
"अतिहि चपल सुखदायक निसिदिन रहत केलिरस ओद।" वही, पद ८४।
७. "राधा भाग सौ रस-रीति बढी।" वही, पद २४३।
"परमानन्द रसिक उर जानत बाढत रस की रेलै।" वही, पद ३८५।
"मदन महोछव फाग मनोहर रतिरस फागुन मस।" वही, पद ४०१।
"परमानन्द प्रभु सुरत सने रस मदन नृपति की सेवा लूटी।" वही, पद ४०६।
"नद कौ लाल सग राधा के करत रग रस ख्याल।
विविध विनोद करत रस-क्रीडा सिज्या फूल गुलाब।" वही, पद ६८०।
"प्रौढे रग-महल ब्रजनाथ।
रंग रस की करत बतिया राधिका लै साथ।" वही, पद ६९०।
८. उपर्युक्त पद।

रस, कन-रस, अखि-रस, रति-रस आदि अनेक रूपों में मिलता है।^१ इसी मूर्त रस के लिए उनका मन सदा लुभाया रहता है।^२ यह वस्तुतः उनका ही प्रेम-रस है।^३ परमानन्ददासजी इसी रस के लोभी हैं^४ जो अमल है, महामगलमय है।^५

इस रस की अनुभूति में दैहिक अनुभवों की पूर्ण विस्मृति है।^६ इस रस-सागर में जो एक बार डूबा, लीन हुआ।^७ व्यक्तित्व का विगलन रसानुभूति की विशेषता मानी गयी है। सागर से रूपान्तर प्राप्त कर मेघ बनता है, फिर उसकी वर्षा सागर में पड़ कर उसी में घुल-मिल जाती है। कृष्णरस में डूबने वाले का भी यही हाल है

“परमानन्द प्रभु प्रेम समुद्र में ज्यो जलधर की बूंद समानी।”^८

मुरली को रस-रूप एव रस-स्वभाव कह कर परमानन्दजी ने रस का बाह्यवृत्ति-निरोधक प्रभाव इन शब्दों में अंकित किया है

“मदन गोपाल बेनु बजावत मोहन नाद सुनत भई बावरी।
बछरा खीर पीवत थन छाड्यौ दाँतन तून खडित नहि गावरी।
अचल भये सरिता मृग पछी खेवट चकित चलत नहि नावरी।
कमल नयन धनस्याम मनोहर सब विधि अकथ कथा है रावरी।
परमानन्द स्वामी रति-नाइक यह मुरली रस-रूप सुभावरी।”^९

इस प्रकार परमानन्दजी के अनुसार रस-तत्त्व लीला-क्रीडा-मय कृष्ण है। उनकी किशोर-केलियाँ ही नहीं, सख्य और बाल-क्रीडाएँ भी रस-रूप हैं।^{१०} इस रस की अनुभूति बहि-वृत्ति-निरोधक एव मगलमय है।

१. “थातै माई भवन छाडि बन जैये।
अखिरस कनरस बतरस सवरस नदनदन पै पैये।” वही, पद २१०।
“प मानद स्वामी के सगम रनिरस मगन मुदित व्रजनारी।” वही, पद ३७१।
“समय रूप अनूप विराजित गोपवधु-उर सीतल चदन।
नैननि में रस, चितवनि में रस, वातनि में रस ठगत मनुज-पसु।
गावनि में रस, मिलवनि में रस, वेनु मधुर रस प्रगत पावन जसु।” वही, पद ४५६।
“गोपिन के रस देतन।” वही पद ३४४।
२. “वदन कमल मधुकर ज्यौ अटव्यौ, रस-लुब्धौ मन मोर।” वही, पद ४१८।
“परमानन्द प्रभु रस-अटव्यौ बाध्यौ है सखी मदन कौ बेरौ।” वही, पद ४२८।
“परमानन्द स्वामी रस अटकी गीधी दिन-प्रति आवति।” वही, पद ४२६।
३. “जातै कहत प्रेमरस बाढ्यौ नैन रहे अरुभाई।” वही, पद ४७६।
“परमानन्द प्रभु चतुर सिरोमनि व्रज-वनिता प्रेमरस भीनी।” वही, पद ७१५।
“गोपी-नैन-मृग रस-लपट उडि-उडि परत वदन माही।” वही, पद १४३।
४. “परमानन्ददास रस लोभी अति आतुर कइ जाही।” वही, पद १४३।
५. पद ५४२, ४६० वही।
६. “इकटक रही सभार न तन को मोहन सुरति पेखे।” परमानन्दसागर, पद १४१।
७. “परमानन्द प्रेम रस सागर मह पर्यौ सो लीन भयौ।” वही, पद ५१५।
८. वही पद ७३१।
९. वही, पद २५०।
१०. वही, पद २२५, ६१७, ८०४।

कुम्भनदास

कुम्भनदासजी ने रस-शब्द का प्रयोग अधिकतम राधा-कृष्ण की काम-केलि, विलास-क्रीडामय प्रेम एव तत्सम्बन्धी उल्लास-आनन्द के लिये किया है।^१ इन अर्थों में उनके शब्दों में काम ही आनन्दमूर्ति या रस है।^२

कृष्ण स्वरूपतः मूर्तिमान् रस है। उनके बालरूप की माधुरी का भी रसात्मक आस्वादन होता है, किशोर रूप का भी।^३ अपने मधुर रूप में व्यक्त यह कृष्ण-रस वर्णनातीत है।^४ इस रस का आस्वादन भावुक रसिक भक्त ही कर सकते हैं, अरसिक लोग नहीं।^५ इसके लिये हृदय का प्रेम चाहिए।^६ प्रेमी भक्त एक बार इस रस को चख कर छोड़ता नहीं। मृग की भाँति इसके सगीत की तान पर मुग्ध हो जाता है।^७ आरूढ़ आसक्तिमय प्रेमी इस मधुर रस-राशि पर अपना मन लुटाये रहता है।^८ प्रेमी इसकी आनन्दमय अनुभूति होने पर विवश होकर झूम उठता है, पग डगमग पड़ने लगते हैं, वह सर्वात्मना डूब जाता है।^९

१ कुम्भनदास, पद-सग्रह।

“कुचनि अचल ढाकि लगी मोतिन पाति भरे रस-कलस दोऊ मदन ललचाति है।

नेकु रस चाहिष अचल के कलस कौ कृपा करि प्यारी अब कहा कछु बाति है।” १४

“अद्भुत रम-नेलि निरखि मदन मान हारि रह्यौ।

मुरली अथर गुजत रसरग धामिनी।” वही, पद ४५।

“स्यामा-स्याम उमगि रस-भरिया अबर लपटे गातनि।” वही, पद ६६।

“कुम्भनदास प्रभु गोवर्धनधर अथर सुधारस पाऊगी।” वही पद, १३७।

“जब अपने रस गूढ भाव की कछुक जनावति सैन।

कुम्भनदाम प्रभु गोवर्धनधर जुवतिन मन हरि लैन।” पद १४४।

“कुम्भनदास गिरिधर रस अटकी अनि मरजादा पेली।” वही, पद १६७।

“कुम्भनदास गिरिधर रस लोभी भलौ नै आरज पथ पार्या।” वही, पद १६८।

“नदनदन वृषभान-नदिनी रति-रस रग सनी।” वही, पद २०४।

“सकल रयनि रतिरस रग खेलत पलक सौ पलक लागन न दियौ।” वही, पद ३००।

कठ लागि दै भुजा सिरहाने रसिकलाल को अथर सुधारस पियौ। वही, पद ३१०।

“करत केलि मिलि कुज भवन में पिय-प्यारी रस-रग भरे।” वही, पद ३८७।

२ “आनन्दमूर्ति काम।” वही, पद ११७।

३ “राखी बाधति है नदरानी।

कुम्भनदास गिरिधर के ऊपर रसवस बारति पानी।” वही, पद १२६।

४ “कहा कहाँ रस बढ़्यौ परम्पर त्रिभुवन बरन्यौ न जाई।” वही, पद ८०।

५ “या रस कौ अनरम नहि जानत, जानत है हित ही कौ।” वही, पद २०३।

६ “कुम्भनदास गिरिधर कौ ध्यान उर और रुचिर रम फोकौ।”

७ “रस-लुबुधक इक निमिष न छाडत ज्यौ अधीन मृग जानै।

कुम्भनदास सनेह मरसु इहि गोवर्धनधर जानै।” वही, पद २१३।

८ “बढ़्यौ रग सु अग स्यामा चित्त हावभावनि छुटै।” वही, पद ४३।

९ “परत पग डगमग विवस-रस।” वही, पद ४३।

रास और विविध केलियाँ कुम्भनदासजी के अनुसार इसी रस का प्रकाशन है। राधा का सौन्दर्य, उनका नख-शिख एव समूची श्रृंगार की सामग्री इसी रस की विविध गतियाँ हैं
 “मोहनराइ लगाइ लीनी छतियाँ ।

चचल चपल मृगनैनी राधे बोली मधुर सब बतियाँ ।

नख-शिख रूप अनूप विराजित, ए सब रस की गतियाँ ॥”^१

इस प्रकार कुम्भनदास के अनुसार काम-विलासमयी लीलाओं का आगार श्रीकृष्ण है। उसकी समस्त श्रृंगारात्मक क्रीडाएँ एव तदनुरूप सामग्री सभी रसात्मक हैं। इस रस का गान भी रसात्मक है। इसकी अनुभूति में अनिर्वचनीय तल्लीनता है। रसोपासना में मधुर ही कुम्भनदासजी के अनुसार सर्वश्रेष्ठ रस है।

नन्ददास

नन्ददासजी के अनुसार रस-तत्त्व श्रीकृष्ण है। ससार में जहाँ भी जिस किसी रूप में आनन्द या रस दिखायी पड़ता है, सब उसी रस-सागर का जल है। इस प्रकार वह रसमय तत्त्व अखिल विश्व में नाना रूपों में स्थित होने के कारण विश्वरस का कारण भी है। अतः जो कोई भी, कहीं भी, किसी रूप में आनन्द का आस्वादन करता है या आनन्द का वर्णन करता है, उसी परम रस-तत्त्व का आस्वादन या वर्णन करता है।^२

यों प्रेम के लौकिक रूप भी उसी रस-तत्त्व के रूपान्तर हैं। तथापि प्रेम उस रस-निधि कृष्ण से ही करके शोभित होता है। प्रेम उसी की अभिव्यक्ति है, उसी के साथ सम्बद्ध होने में उसकी शोभा है।^३

अतः भक्तिरस का काव्यपरक अर्थ है हरिलीला-गान। यह हरिलीलारस ही काव्य का एक सच्चा रस है। जिस काव्य में यह रस नहीं वह काव्य नहीं, भित्ति चित्रण भले हो।^४

रस स्वरूपतः प्रेम-तत्त्व है जो ‘प्रेम-धृजा’ गोपियों के सम्बन्ध से व्यक्त हुआ है। गोपी-कृष्ण के बीच क्रीडा-विलास के रूप में अभिव्यक्त प्रेम ही रस का उत्कृष्ट रूप है। यह रस आपाततः एव क्रियात कामरूप है, पर काम नहीं है।^५ काम न होकर, यह शुद्ध प्रेम-

१ ‘कुम्भनदास’ पद ०६५ ।

२. नमो नमो आनन्दधन सुंदर नदकुमार । रसमय रस कारन रसिक, जग जाके आधार ॥

हैं जो कछु रस इहि ससार । ता कह प्रभु तुम ही आधार ॥

ज्यौं अनेक सरिता जल बहै । आनि सबै सागर में रहै ॥

जग में कोउ कवि बरनौ काही । सो जसु रस सब तुम्हरी आही ॥”

नन्ददास-ग्रन्थावलि रसमजरी पृ० १४५ ।

३. “येसेहि रूप प्रेम रस जोहै । तुम तैं हैं तुम ही करि सोहै ॥

रूप प्रेम आनन्द रस जो कछु जग में आहि ।

सो सब गिरिधर देव कौ निधर क हरनौ ताहि ॥” वही, पृ० १४५ ।

४ “तुव जस रस जिहि कवित न होइ । भोक्ति-चित्र सम चित्र है सोई ॥” वही, पृ० ११८ रूपमजरी ।

५. “सकल शास्त्र सिद्धान्त परम धकान्त महारस ।

जाके रचक सुनत गुनत श्रीकृष्ण होत बस ॥” श्रीकृष्णसिद्धान्तपञ्चाध्यायी, पृ० ४८, नद० ग्र० ।

रस है ।^१ प्रेम-रूप होने के कारण इसका स्थायी भाव रति कहा जा सकता है। इसका परम एकान्त मधुर रूप श्रृ गारमय है और इसी रूप में यह परम-रस या महा-रस कहा जा सकता है ।^२

यह प्रेम-रस अनिर्वचनीय आनन्द है ।^३ मेघ की तरह सघन घुमड कर बरसने वाला है ।^४ यह मोहक, द्रावक एव स्तम्भक है ।^५ पर स्वयं नतित, चेतन एव क्रीडामय है ।^६ रस स्तब्ध सागर नहीं, तरगायित प्रेमाब्धि है ।^७ नदी की धारा की भाँति गतिमत् एव अबाध्य है ।^८

ज्ञान की चरम दशा और प्रेमरस की चरम दशा एकसी है । प्रेम-तत्त्व कृष्ण के समान ही सघन सच्चिदानन्द है^९, अखंड चिद्रूप है,^{१०} परा से भी इस कारण उत्कृष्ट है कि अत्यन्त निर्वृत्त होते हुए भी अत्यन्त रमणीय भी है ।^{११} यह प्रेम रंगीला है और कृष्ण-वशीकारी है ।^{१२} कृष्ण इस प्रेम से अपने लीलामय रूप में प्रकट होता है ।^{१३} अतः प्रेम और रस या प्रेम और कृष्ण अभिन्न है ।

“तैसेँ गोपी प्रथम काम अभिराम रसी रस ।

पुनि पाबै नि सीम प्रेम जिहि कृष्ण भय बस ॥” वही, पृ० ४६ ।

“तैसेँहि ब्रज की बाम कामरस उकट करिके ।

शुद्ध प्रेममय भई लई गिरिधर उर धरिके ॥” वही, पृ० ४६ ।

“जे पंडित शृगार ग्रन्थ मत यामें मानै ।

ते कछु भेद न जानै, हरि को विषयी मानै ॥” वही, पृ० ४१ ।

१ “शुद्ध प्रेम मय भई, लई गिरिधर उर धरिके ॥” न ददास ग्रन्थावली, श्रीकृष्ण सिद्धान्तपञ्चाध्यायी, पृ० ४६ ।

२ “सकल शास्त्र सिद्धान्त परम एका त महारस ॥” वही, पृ० ४६ ।

३ “सो रस कैसे बरनि सकै कह ऐसेो को कवि ॥” वही, रासपञ्चाध्यायी, पृ० २३ ।

“यह अद्भुत रसरासि कहत कछु नहिँ कहि आवै ॥” वही, पृ० २४ ।

४ “मनो सघन अनुराग धरा उमडत छुमडत रस ॥” वही, पृ० ३३ ।

५ “अद्भुत रस रझौ रास, गीतधुनि सुनि मोहे सुनि ।

सिला सलिल हूँ चली, सलिल हूँ रझौ सिला पुनि ॥” वही, पृ० २३ ।

६ “कुहिकि कुहिकि मनो नाचत मजुल मोर भर्यौ रस ॥” वही, पृ० ३३ ।

७ “कमलनैन प्रिय कौ हिय सुन्दर प्रेम समुद बस ।

पूरन शशितनु निरखि हरषि बाढी तरंग-रस ॥” वही, श्रीकृष्णसिद्धान्तपञ्चाध्यायी, पृ० ४० ।

८ “नाहिन सकी रस-धुकी जाय सो मिली तहा सब ॥” वही, पृ० ४० ।

९ “सघन सच्चिदानन्द नन्दनन्दन ईश्वर बस ।

तैसेँ तिनके भगत जगत में भये भरे रस ॥” नं० ग्र०, श्रीकृष्ण सि० पं०, पृ० ३६ ।

१० “जैसेँ कृष्ण अखंड रूप ॥” वही, पृ० ४५ ।

११ “सुन्दर अति निरवृत्त परा तेँ इती बडाई ॥” वही, पृ० ४० ।

१२ रसवर को रस प्रेमरस जाके बस बलबीर ॥” वही, अनेकार्थमंजरी, दोहा ११६ । पृ० ६४ ।

१३ “जदपि अगम तँ अगम अति निगम कहत है जाहि ।

ददपि रंगिले प्रेम तँ निषट निकट प्रसु आहि ॥” रूपमंजरी, छंद ५३४, पृ० १४३ ।

विरह इस प्रेम-रस का उच्छलन है और वह भी आनन्दमय है ।^१ यह प्रेम-रस अपनी विशुद्धता के कारण ही 'उज्ज्वल रस' कहलाता है ।^२

यह प्रेमरस लक्ष्मी को भी अप्राप्य है ।^३ शेष इसका गान करने में असमर्थ है, शिव इसका अन्तर्मुखी ध्यान करते हैं, शारदा को यह अत्यन्त प्रिय है ।^४

गोपी-कृष्ण के बीच उद्भासित होने वाला यह लीला-रस समस्त रसों का सार है ।^५ यह रसात्मकता की परम अवधि है ।^६ यह 'परम कान्त एकान्त भक्ति-रस' है ।^७ यह केवल हरिलीला-गान से ही प्रेमी भक्तों को उपलब्ध होता है ।^८

यह गोपी-कृष्ण का प्रेमरस, जिसे रासरस, प्रेमरस, सुरतिरस, लीलारस जैसे अनेक शब्दों द्वारा वर्णित किया जाता है, नन्ददासजी के शब्दों में 'रस-वस्तु' है जिसका आस्वादन रसिक भक्त करता है । इसकी अनुभूति के लिये भावक-हृदय में अभीष्ट सरसता आवश्यक है । नन्ददासजी उसका निरूपण इन शब्दों में करते हैं

“परम प्रेम-पद्धति इक आही । नन्द यथामति बरनी ताही ॥

जाके सुनत गुनत मन सरसै । सरस होय रस-वस्तुहि परसै ॥

रस परसे बिनु तत्त्व न जानै । अलि बिनु कवलिहि को पहिचानै ॥”^९

“भगवत्प्रेम-गान सुनने-गुनने से सरसता आती है । सरसता आने पर ही हृदय रस-वस्तु का स्पष्ट कर सकने की क्षमता पाता है । जब तक हृदय सरस होकर रस-वस्तु में नहीं डूबता, रस-तत्त्व को नहीं पा सकता । अतः सरस हृदय ही रस का आस्वादन करता है । भीरे के बिना कमल-रस की सच्ची पहचान किसे हो सकती है ।”

‘आछै हिय’ अर्थात् सहृदय-हृदय में ही कवि की रसमयी वाणी और तरुणी के कटाक्ष सु-अंग लगते हैं :

“कवि अच्छर अरु तरुनि कटाछै । दोऊ सुलग लगै हिय आछै ॥”^{१०}

१ “कृष्ण-विरह नहि विरह प्रेम-उच्छलन कहावै ।

निपट परम सुखरूप इतन सब दुख बितरावै ॥” श्रीकृष्णसि० प० वही, पृ० ४३ ।

२ “ब्रजदेविन कौ शुद्ध प्रेमरस प्रगट करन हित ॥” वही, पृ० ४०, छंद ५१ ।

“यह उज्ज्वल स्समाल कोटि जतनन करि पोई ।

सावधान है पहिरौ यहि जिनि तोरौ कोई ॥” रासपचाध्यायी, छंद ४०, पृ० २५

“उज्ज्वल प्रेम उजागर, सब गुन आगर नागर ॥” वही, पृ० ३४, छंद ११ ।

३ “जदपि पद-कमल अमल कमला सेवति निसिदिन ।

यह रस अपनै सपनै कबहु नहि पायौ तिन ॥” वही, पृ० २४, छंद ३३ ।

४ रासपचाध्यायी, पृ० २४, न० अ०, छ० ३०-१ ।

५ “सब रस कौ निर्तास रासरस कहिष सोई ॥” रासपचाध्यायी, पृ० ३६, छंद १२ ।

६ “यह लीला गोपल्ल की परम स्तनवधि ॥” वही, पृ० ३७, छंद ११६ ।

७ “हरिदासन कौ सग करै हरिलीला गावै ।

परम कान्त एकान्त भगतिः तौ भल पावै ॥” वही, पृ० ३७, छंद ११८ ।

८ वही, पृ० ३७, छंद ११८ ।

९ रूपमजरी, पृ० ११७, न० अ० ।

१० वही, पृ० ११८ ।

यह भक्ति-रस के आस्वादन के लिए अपेक्षित सहृदयता नन्दनन्दन के ढरने पर ही मिलती है।^१ अतः यह परम रस उन्ही भावुक रसिकों से कहने-सुनने की चीज है जो श्रद्धा-युक्त होकर आस्तिक एव प्रेमधर्मानुयायी है।^२

रसानुभूति में आत्म-विगलन होता है, मन इसमें डूबकर और डूबता ही चला जाता है जैसे चहले में पडा हाथी।^३ इस रस की अनुभूति में एक मादकता, एक मस्ती होती है। साथ ही होती है एक विस्मृति जिसमें सब-कुछ भूल जाता है।^४

हरिरस सगुण-साकार है। अतः भावक की मनस्तृप्ति ही नहीं करना, इन्द्रिय-तृप्ति भी करता है। मन में मतवालापन, आँखों में रूप का खुमार, कानों में नाम की गूज, तात्पर्य यह कि रसानुभूति में आत्म-व्यक्तित्व की सर्वतोभावेन डुबकी है।^५

भक्ति-रस 'अमीरस-सरवर' है, मोक्षादि के सुख इस पर निर्भर करते हैं।^६ काव्य में यही रसमय ब्रह्म प्रकट होता है तो काव्य रसमय बन जाता है।^७ इस प्रकार के काव्य की रचना कोई सरस कवि ही कर सकता है, वह भी रसमयी सरस्वती की कृपा से।^८

रसमयी बाणी हृदय पर अवश्य प्रभाव डालती है। जिस हृदय पर इसका प्रभाव न हो उसपर फिर अर्जुन का बाण भी चोट न कर पायेगा।^९ इसीलिए कवि की कामना रहती

- १ कव मो पर नन्दनन्दन ढरिहैं । मधुर कटाक्ष चित्तै रस भरिहैं ॥” भाषादशमस्कन्ध, पृ० २७० ।
- २ “हीन असर्ध निदक नारितक धर्म बहिमुख । तिनसौ कष्टहु न कहै, कहै तौ नहिन लहै सुख ।
भगवत-जनन सो कहु जिनके भागवतधरम बल । ज्यौ जमुना के मीन लीन नित रहत जमुन-जल ॥”
रास० प० पृ० २४, छन्द ३७-८ ।
- ३ “गड्यौ जु मन पिय प्रेमरस वधौ हू निकस्यौ नाहि ।
कुजर ज्यौ चहलै पर्यौ छिन छिन अधिक समाय ॥” रूपमजरी, पृ० १२७ ।
- ४ “ताकै रूप अनूप रस हौ बौरी भेरी आलि ।
आज तनक सुधि परन दै सबै कहाँगी कालि ॥” रूपमजरी, पृ० १२९, छन्द २४५ ।
“भूत छिपे मदिरा पिये सब काहू सुधि होय ।
प्रेम सुधारस जो पिये तिहि सुधि रहै न कोय ॥” वही, पृ० १३८, छन्द ४२३ ।
५. “हरिलीलारस मत्त मुदित नित विचरत जामै ॥” रासपचाध्यायी, पृ० ३ ।
“कृष्ण रसासव पान अलस कछु धूम धुमारे ॥” वही, पृ० ३ ।
“स्रवच कृष्ण रस भवन ॥” वही, पृ० ३ ।
“हिय सरवर रस पूरि चली मनु उमगि पनारी ॥” वही, पृ० ४ । छन्द १० ।
- ६ “तुम्हारी भगति अमीरस सरवर । मोक्षादिक जाके सब निर्भर ॥” भा० दशमस्कन्ध, पृ० २६९ ।
- ७ “जो कोउ जोति ब्रह्ममय रसमय सबही भाइ ।
सो प्रगटित निज रूप करि इहि तिसरे अध्याय ॥” भाषा दशम स्कन्ध पृ० २३१ ।
८. “रसमय सुरसुति के पग लागौ । अस अक्षर औ इहि वर मागौ ।
सुंदर कोमल वचन अनूठे । कहत सुनत समुन्नत अति मीठे ।
नाहिन उधरे गूढ न धेसे । म हठ दैस बधू कुच जैसे ॥” रूपमजरी, पृ० ११८, छन्द २३-२५ ।
९. “जो हिय अच्छर-रस नहि भिदे । सो हिय अर्जुन वान न छिदै ।
कवि तौ तेइ पाहन सम मानै । नहिन पग्वान पखान बखानै ॥” वही, पृ० ११८ ।

है कि उसकी रसमयी वाणी किसी सहृदय के ही कान पड़े, नहीं तो उसकी वाणी को पश्चात्ताप करना होगा।^१

यह हरिलीला-रस हिल्लोल लेता हुआ अगाध सिन्धु है।^२ निगमकल्पतरु का परिपक्व फल है जिसमें न बीज है न छिलका। है तो केवल रस, एकमात्र रस।^३

चतुर्भुजदास

चतुर्भुजदासजी के अनुसार श्रीकृष्ण रस-रूप है, रस-राशि राधा उसी रस-तत्त्व का अकुर है।^४ यो श्रीकृष्ण की प्रत्येक लीला, प्रत्येक रूप रसमय है, किन्तु ललित किशोर की ललित लीलाओ का रस तो महारस है। इसके आस्वादन से मन अपनी गति विसर जाता है।^५

इस लीलारस में काम और प्रेम एकरस हो गये हैं।^६ वस्तुतः रतिक्रीडा से सयोग होने पर ही 'रस' का रग गहरा होकर व्यक्त होता है।^७ अतः इस लीलारस में स्वयं श्रीकृष्ण आसक्त होते हैं।^८

यह रस काव्यरसों के समान त्रिगुण-सम्पन्न नहीं, अगणित गुण-सम्पन्न है।^९ भाषा और सगीत का माधुर्य इसमें आनायास एवं सहज अन्तर्निविष्ट है।^{१०}

श्रीकृष्ण अपने इसी मधुर लीलारस का वर्षण करते रहते हैं, रसिक भावक इसका

-
- १ "पुनि कवि अपने मन में गुनै। मो कवित्त कोउ निरस न सुनै।
रस-विहीन जे अच्छर सुनही। ते अच्छर फिरि निज सिर धुनही।" वही, पृ० ११८।
 - २ "हरिलीला रस सिन्धु हिलोलै।" भा० द० स्क० पृ० २२६।
 - ३ "निगम कल्पतरु कौ सुफल बीच न बकला जाहि।
कहन लगे रस रगमगे सु दर श्रीसुक ताहि।" भा० द० स्क० पृ० २२०।
"निगमकल्पतरुर्गलित फलम्" इत्यादि श्रीमद्भागवत।
 - ४ "रूपराशि रसरशि रसिकिनी नव अकुर अनुरागमई।" चतुर्भुजदास, पद १७।
 - ५ "उतहि समाज गोपाल सौ भरे महारस खेलै।" वही, पद ८१।
"सुरग गुलाब अबीर फटे भरि भरित महारस माते।" वही, पद ६२।
 - ६ "रतिपति रसरग सहित तन निहारती।" वही, पद २८५।
"रतिरसपागे स्याम श्रीस्यामा सवन सुनत सुखकारी।" वही, पद ३३३।
"रतिरग-रस पलटाव बसना।" वही, पद ३३६।
 - ७ "चतुर्भुज स्याम तमाल पर लपटी कनक बेलि।
मानौ रतिरन चढ्यौ प्रेमरग रसबोरै।" वही, पद २०७।
 - ८ "चतुर्भुज प्रभु लीलारस रीभूत गिरिधरलाल रसिक-सिरमौर।" वही, पद १६५।
"क्रीडा-रस बस मगन, आनद उर न समाइ।" वही, पद ८०।
"खेलत अति रसभरे मगन मन नवल किसोर न नवलकिसोर।" वही, पद ६१।
"सुरग गुलाब अबीर फेट भरि फिरत महारस माते।" वही, पद ६२।
"चतुर्भुजदास प्रफुलित राधा रस फूले गोवर्द्धनधारी।" वही पद ६६।
 - ९ "अगनित गुन रस गान करति हैं।" वही, पद १३६।
 - १० मधुरे सुर कर बीन बजावै।" वही, पद १३६।

पान करते हैं ।^१ यह रस मोहक एव ससार-गति का स्तम्भक है ।^२ इस मूर्त रस का पान करते तृप्ति नहीं होती ।^३ इसकी अनुभूति में तन डूबता है, इन्द्रियाँ डूबती हैं, प्राण डूबता है । अन्नमय, प्राणमय, मनोमय सब उसमें घुलकर तदाकार हो जाते हैं ।^४ श्रुति और आर्य-पथ की स्वीकृत मर्यादाएँ टूट जाती हैं ।^५ बस एक घनीभूत रस-वशता ही अनुभूति में रह जाती है ।^६ इस अवस्था को चतुर्भुजदासजी ने 'रसभीनी' अवस्था कहा है । यह रसभीनी दशा अनिर्वाच्य है । ऐसा कौन समर्थ कवि है जो इसका वर्णन कर सके ।^७ इस रसिक रसराशि को यह रसभीनी अनुभूति परम दुर्लभ एव बड़े सौभाग्य की बात है ।^८

इस प्रकार चतुर्भुजदास के अनुसार रस-तत्त्व लीलामय श्रीकृष्ण है । अतः रस एक साकार घनीभूत अनुभूति है जिसमें व्यक्तित्व का आत्म-विगलन है ।

गोविन्दस्वामी

गोविन्दस्वामी ने अपने काव्य में अनेक बार रस शब्द का प्रयोग किया है, पर उन प्रयोगों से कोई विशिष्ट रस-सिद्धान्त नहीं झलकता । सक्षेप में उनका जो गेय रस है वह है कृष्णलीला-रस ।^{१०} यह रस केलिमय एव परम पावन है । अकथ्य एव मगलकारी है । यह लीलारस बालकेलिमय भी है, किशोरकेलिमय भी ।^{११}

-
- १ "खसकि कचुकी, पिय सरसत परसत, बरसत रस दग-कोरें ।" चतुर्भुजदास, पद १२६ ।
"रूपसुधारस पान कौ सादर कुमुद चकोर हो ।" वही, पद २४६ ।
 - २ चतुर्भुज प्रभु स्थामास्थाम की नटनि देखि ।
मोहै खग मृग वन, व्योम थकित विमान ।" वही, पद ३१ ।
"रासरस गति निरखि उडुपति तजि पच्छिम चाल ।" वही, पद ३३ ।
 - ३ "चतुर्भुज प्रभु गिरिवर कौ रूप-रस पिवत लयन पुट तृपिति न पावत ।" वही, पद १२७ ।
"नैन रूपरस भरे बारबार निहारि ।" वही, पद ८० ।
 - ४ "स्याम सिन्धु में परौ प्रान कौ बेरौ ।" वही, पद २५६ ।
 - ५ चतुर्भुज प्रभु गिरिवर रस अटकी श्रुति मर्यादा पेली ।" वही, पद २७५ ।
 - ६ प्रेम-मगन रस-बस भई स्याम मनोहर नारि ।" वही, पद ६० ।
 - ७ "गोवर्धन पूजि सबै रस-भीने ।" वही, पद ४७ ।
 - ८ "चतुर्भुज प्रभु रस-रासि रसिक की बानक बरनै को ऐसो कवि ।" वही, पद १८८ ।
 - ९ "चतुर्भुज प्रभु रसरासि रसिक कौ बड़े भाग बल इकटकु पखें ।" वही, पद ३५० ।
 १०. "लीलारस सुख निहारि तनमनधन प्रान वारि,
गोविद प्रेम अखिल केलि जगत पावनी ।" गोविन्दस्वामी, पद ६५ ।
"गोविद प्रेम इह रस कहा लौ बखानौ,
जोई करि रहत ध्यान सोई नथौ न जानौ ।" वही, पद १४२ ।
"नदसुवन गोविदप्रभु की यह लीला मगलकारी ।" वही, पद १४३ ।
"इहि लीलारस बहा लौ बरनौ निगम न पावै पारजू ।" वही, पद १७० ।
 ११. "विविध केलि क्रीडत रसभीने सखा सग लिये लाल क-दैया ।" वही, पद ५३२ ।
"निरत दोक भाई रग ।" वही, पद ३२८ ।

कृष्ण, राधा, गोपियाँ, राधा-कृष्ण के केलि-विलास, कामोल्लास सभी कुछ रसरूप है। गोविन्दस्वामी ने काम, प्रेम, आनन्द, उल्लास के मिले-जुले अर्थ में अनेकश रस-शब्द का प्रयोग किया है।^१ इस रस में माते राधा-कृष्ण, गोपियाँ सभी वर्णित है।^२ उधर राधा एव गोपियाँ कृष्ण-रसासव में मन है, इधर कृष्ण भी रूप-रस छाके राधारस-लपट चञ्चित है।^३ आनन्द-निधि कृष्ण मदनरस-लपट और दाम्पत्यरम-मूर्ति के रूप में रास-रस में निमग्न होते हैं, गोपियाँ इस चरम आनन्दमय रस का आस्वादन करती हैं।^४

गोविन्दस्वामी की यह रस-दृष्टि मधुरोपासना का गहरा प्रभाव लिये हुए है।

छीतस्वामी

छीतस्वामी ने रसशब्द का अधिकांश प्रयोग गोविन्दस्वामी के समान ही काम, प्रेम, आनन्द, केलि, उमग के अर्थों में किया है। नीचे के प्रयोग इस दृष्टि से देखे जा सकते हैं

१. "गोविंद प्रभु करत वे लि भामिनी रससिन्धु भेलि ।" वही, पद ५० ।
 "जय जय सुर सब कहत आनदरस भीनी ।" वही, पद ५० ।
 "उमगत रस प्रीवभुजा नाचै रयामा स्याम ।" वही, पद ६१ ।
 "नवल कुवरि ब्रजराइ के लाल खेलत रसभरे भरे होरी हो ।" वही, पद ११७ ।
 "अति रसभरी ब्रजसुंदरी ।" वही, पद १२५ ।
 "बल्लभ खेलै हो अति रसरग भरे होरी ।" वही, पद १३३ ।
 "दपति अति रसभरे बाहजोरी बीनत कुसुम कालिंदी तटा ।" वही, पद १७२ ।
 "रसरग केलिविलास लाल रग-भीने हो ।" वही, पद २६१ ।
 "आर पहर रसरग किये रग भीने हो ।" वही, पद २६१ ।
 "गजगति चाल चलति ब्रजसुंदरि लटकट स्याम रसमत्त पियारी ।" वही, पद ३३३ ।
 "रसबस करत प्रेम की बतिया हसि हसि देत घरस्पर तारी ।" वही, पद ३१० ।
 "गौर स्याम तन अधिक विराजत अरस परस रस उमगि भरी ।" वही, पद ४०३ ।
 "जसुना पुलिन सुभग वृन्दावन गिरि गहवर रस-खेलि ।" वही, पद ४०६ ।
 "गोविन्द प्रेम रसबस करि तोरि तोरि जोरि जोरि अबलोकत ।" वही, पद ४२३ ।
 "गोविन्द प्रभु रसमत्त परस्पर चले ही जहा-तहा कुज अघेरी गली ।" वही, पद ५४२ ।
 "गोविन्द प्रभु प्यारी जु परस्पर रसमत्त लीन ।" वही, पद ३११ ।
 ३. "स्याम सलोने अति रसलपट धसि पिय लीनी हाथ ।" वही, पद ११५ ।
 "रूपरस छावथौ कान्ह करत न काहू की कामि ।" वही, पद ११६ ।
 ४. "स्रमकन वदन, मदनरस लपट राधा रसिकिनी नदकुमार ।" वही, पद १६७ ।
 "गोविंद प्रभु दपति रसमूर्ति प्रेम सं प्राप्ती ।" वही, पद ४५७ ।
 "गोविंद प्रभु दपति रसमूर्ति दृष्टि सौं भरत अन्वारी ।" वही, पद ४६३ ।
 "खेलत रास रस रसिक राधिका गुपाललाल ।" वही, पद ६३ ।
 "सानुराग क्रीडत रस उपजत भारी ।" वही, पद ६३ ।
 "रास-रस ।" वही, पद ५२, ५७ ।

- १ गिरिधर रस-बस करि लीने ।^१
- २ खेलत अति रस जु रह्यौ रसना नहि जात कह्यौ ।^२
- ३ पाइ परि द्वार पठै दये रस की रासि विचारि ।^३
- ४ रसबस सुखरास रसरस ब्रजजन चित चोरै ।^४
- ५ छीतस्वामी गिरिधर बने नटवर मानो जुवति-रसबस-फदनि ।^५
- ६ गोवर्धनधारी लाल कीन्ही रस ही मे बस ।^६
- ७ श्रीगोपेन्द्र गोपी सग, समजलकन सिक्त अग,
अति तरंग निरखि नैन रस-सुफदिनी ।^७

इसके अतिरिक्त प्रेम-पद्धति, आनन्द की साकार अनुभूति, कथारस, नामरस, रासरस, भक्ति, भगवत्कृपारस, कृष्णरस आदि के रूप में रस-शब्द प्रयुक्त हुआ है ।^८

इन प्रयोगों से कोई साक्षात् प्रकाश नहीं पड़ता । असाक्षात् रूप में उनकी चर्चाओं से यही निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि उनका रस-तत्त्व भी लीलामय श्रीकृष्ण है, जिसकी क्रीडा, विलास, लीला सब रसमय है । गोपी प्रेम आपातत कामरूप होकर भी काम नहीं, विशुद्ध प्रेम रस है । यह रस साकार आनन्द है । इसकी भक्ति भी परम मधुर एव रसमयी है ।

श्रीभट्टजी

युगल-शतक के ३८वें पद की निम्न पक्तियों के आधार पर श्रीभट्टजी के वर्णित रस की एक असाक्षात् रूप-रेखा बँधती है

१ छीतरस्वामी, पद ५ ।

२ वही, पद ५३ ।

३ वही, पद ५७ ।

४ वही, पद ६३ ।

५ वही, पद ८४ ।

६ वही, पद १४६ ।

७ वही, पद ८१ ।

८ (क) “श्रीवल्लभ चरन सरन आइ सब सुख तू लहि रे ।

इनही के रूप-रग, इनही रस बहि रे ।” वही, पद १७४ ।

“या रस के प्रतिबन्धक जेते उनि बातनि अनदरि रे रसना ।” वही, पद १८५ ।

(ख) “नैन चकोर पीवत रस अमृत तन की तपति मिटाए री ।” वही, पद ३७ ।

“दिखन कौ जुरि आई सबै तिय मुरली नाद सुधारस गटकति ।” वही, पद १३१

“अधर अमृत रस पीवति ध्यावति छवि क्रीडति तरंग ।” वही, पद १५८ ।

(ग) “जब लागि श्रीभागवत कथारस तब लागि कलजुग नाही ।” वही, पद ४२ ।

“श्रीविठ्ठल नामरस अमृत य न सदा तू करि रे ।” वही, पद १८५ ।

(घ) “छीतस्वामी रस रास-रसिक कौ भग बडे फल इकटक पेखु ।” वही, पद ८३ ।

(ङ) “पाइ परि द्वार पठै दये रस की रासि विचारि ।” वही, पद ५७ ।

(च) “छीतरस्वामी गिरिधरन श्रीविठ्ठल भक्तकृपारस भीनौ ।” वही, पद ६, ११२ ।

“निरखि हिताई दुहुन की हाव-भाव हिय धारि ।
 सजि आरति वारति सबै प्रात मुदित सहचारि ॥
 हिय में हाव-भाव लिये थारा ।
 रति घृत ज्योति रू बाति विहारा ॥
 तन मन मुक्ता चौक पुरावै ।
 आरति श्रीभट अमित प्रचावै ॥”^१

इस पद के अनुसार विभिन्न रस-सामग्री को इस रूप में रखा जा सकता है
 विभाव—आलम्बन युगल-प्रेम । दुहुन की हिताई ।
 उद्दीपन हाव-भावादि युगल-क्रीडाएँ, विहार-विलास
 आश्रय—सहचरी-हृदय हिय-धारा ।
 स्थायी भाव— रति

श्रीभट्टजी के उक्त पद में आरती का रूपक है । सहचरी के हृदय रूपी थाल में युगल-विहार की ज्योति और बत्ती तभी प्रकाशित होती है जब उसे सहचरी का रत्यात्मक स्नेह मिलता है । तब तन और मन का, अन्नमय और प्राणमय का चौक पुरा कर उसमें आराध्य को बिठा कर आरती उतारी जाती है । आराध्य रसमय कृष्ण-राधा तन-मन में समा जाते हैं, उनका लीला-विहार हृदय में ज्योतित होकर भर जाता है । यही श्रीभट्ट का रस है ।

श्रीभट्ट के इस रस के स्थायी भाव सहचरी-रति में दम्पति के हित-करण की एक चाढ़, एक लालसा होती है, उन्हीं के सुख-विलास का दर्शन सहचरी की रसोपलब्धि है

“रस की रेलि बेलि अति बाढी ।

दम्पति की हित-बावरि विहरति, रहौ सदा मेरे चित चाढी ॥”^२

सहचरी का आस्वाद्य यही निकुज-रस है .

“सहचरि निरखि सुख हिय में भरी हुलास ।

नव निकुज रस पुज छवि श्यामा-श्याम निवास ॥”^३

“श्रीभट्टजी के अनुसार रस की अनुभूति में एक विवशता एवं सर्वस्व-विगलनात्मक आनन्द है

“सर्वस तजि रस-वश भये नैन कोरे तन चाहि ॥”^४

सहचरी के उक्त आस्वाद्य रस का विभाव है युगल-रस । राधा और कृष्ण दोनों स्वरूपत रस-सिन्धु हैं,^५ तत्त्वतः दोनों अभिन्न हैं । विश्वमूर्ति श्रीकृष्ण महारस हैं ।^६

१ युगलशतक, पद ३८ ।

२ वही, पद ७८ ।

३ वही, पद ७४ ।

४ वही, पद ६४ ।

५ “श्रीवृ दामिपिनेश्वरी रस-सिन्धु विहारौ ॥” युगलशतक, पद ६६ ।

६ “महारसो विश्वमूर्ति श्रीकृष्ण शरण मम ॥” श्रीकृष्णशारणापत्तिस्तोत्र श्रीभट्टकृष्ण श्लोक २२ ।

इनका प्रेम-विहार ही बत्ती और ज्योति के रूप में सहचरी के हृदय में उद्भासित होता है ।

इस विभाव रस में राधा कृष्ण की आस्वाद्य है, कृष्ण राधा के ।^१ कृष्ण राधा-रस के लम्पट है और नाना केलि-क्रीडाओं के बहाने इस रस का आस्वादन करते हैं ।^२ साथ ही वे इन केलि-क्रीडाओं को राधा को सुख देने के उद्देश्य से करते हैं ।^३ राधा और कृष्ण जिस रति-केलि में डूबे रहते हैं वह प्रेम-केलि नित्य है ।^४ यह केलिरस परस्पर एक-दूसरे के वशीकरण का दृढ़ फन्दा है ।^५

जिस काम-प्रेम-मय केलि में नव उमग-उत्साह में युगल नित्य डूबे रहते हैं वह अन्य कुछ नहीं अपने रसमय स्वरूपामृत का ही आस्वादन है

“श्रीभट भटू कटाक्ष करन सौ युगल स्वरूप-सुधारस सेवै ।”^६

अतः इस ललित क्रीडाशील युगल रस का स्वरूप श्रीभट्टजी के अनुसार इस रूप में समझा जा सकता है

“मत्त प्रेमवश सदा एकरस विविध निकुञ्ज-निवासी ।”^७

इसी विभाव-रस की बत्ती एव ज्योति सहचरी की रति के घृत की शक्ति से चरम प्रकाशमयी एव आनन्दमयी होकर प्रकाशित हो उठती है, जिससे तन-मन सब क्षमझमा उठते हैं । यही रस है ।

श्री हरिव्यासदेवाचार्यजी

श्री हरिव्यासदेवजी की ‘महावाणी’ श्री भट्टजी के ‘युगलशतक’ में निहित सिद्धान्तों की व्याख्या समझी जाती है । महावाणी में भी सहचरी-आस्वाद्य युगल-रस का प्रतिपादन किया गया है ।

१ “मिलि कुञ्ज-महल गोप ल लाड प्यारे श्रीराधारस-वश जेवै ।” यु० श० पद १७ ।

“राधारस-वश सावरो सरवसु दियो प्यारे ।” वही, पद ६४ ।

“प्रीति-रैति रसवश अये यदपि मनोहर मैन ।” वही, पद ६८ ।

“श्रीभट हरिरसवश भई सुनि धुनि नैक भनक ही ।” वही, पद १२ ।

“सावरे चन्द गोविन्द के रसभरी दूसरी कोकिला मधुर सुर बोलै ।” वही, पद ६७ ।

२. “कहै श्रीभट नटवर रस-लपट प्रियतन हाथन डारी ।” वही, पद ३६ ।

“दान-केलि भिस रस चखत श्रीभट श्रीगोपाल ।” वही, पद ३६ ।

३ बहुत रूप धरि हरि प्रिया-मनरजन रस हेत ।

मनमथ मनमोहन मिथुन मण्डल मधि छवि देत ।” वही, पद २३ ।

४ “प्रेम-प्रवाह रसिक जन प्यारे कबहु न छाडत पास ।” वही, पद १० ।

“श्रीवृन्दावन खेलही रस-सिन्धु विहारी ।” वही, पद ७७ ।

“सूधत सौरभ लिये कमल वर रतिरस प्रियतम प्यारी ।” वही, पद १६ ।

“कन्नक कटोरे डारि नग पगे प्रेमरस जाल ।

पै पीवत कै खेलही घून खेल दोड लाल ।” वही, पद २१ ।

५. वही, पद ५३—“श्रीभट प्रेमरस बन्धन क्यौ छूटै दृढ फन्द ।”

६. वही, पद १७ ।

७. वही, पद ५ ।

चिदानन्द-धन रसमय वृन्दावन^१ में रस-स्वरूप राधा और कृष्ण^२ की रसमयी विहार लीलाएँ नित्य चलती हैं। रसभरी रसीली रसिक राधिका और राधारस-लम्पट श्रीकृष्ण^३ की रसलीला काम-प्रेम का एकरस घोल है।^४ इस परस्पर रति-लीला के सागर में न जाने कितनी भाव-तरंगे उठती रहती हैं^५ और इसमें निरन्तर नित्य लीन रहने वाले रसिकों को आनन्दित करती रहती हैं। नित्य लीन रहने पर भी रसिकों को इस रस से तृप्ति नहीं होती।^६ इस केलि-क्रीडा की प्रत्येक तरंग रसमय है, रसरूप है।^७ निम्न पद में रस का यह रूप इस प्रकार वर्णित है

“विहरत जुगल दिये भुज-ग्रीवा ।

सुन्दरता-सौभाग्य-सिरोमनि रस की रासि रूप की सीवा ।

हाव-भाव आर्लिंगन चुम्बन देत परस्पर प्रीतम प्यारी ।

अति अधीर अनुराग बिबस दोउ सुरत-रग रग-रगे महा री ।

रसमय रसिक रसीली भामिनि, रसमय रसिक रसीली केली ।

रसमय रहसि निरखि हरषत हिये रसिक हितू हरि प्रिया सहेली।”^८

इसी रसमयी काम-केलि के उल्लास-उमग मिलन-प्रेम सम्बन्धी विविध पक्षों को प्रकाशित करते हुए हरिव्यासदेवजी ने महावाणी में रस शब्द का अनेकश प्रयोग किया है ।

१ “जय श्रीवृन्दावन धाम । चिदानन्द धन पूरन काम ।

मान विरह भ्रम कौ न लेस जहा रसिक ाय कौ रसमय भौन ।” महावाणी, पृ० १३३ ।

२ “राधाकृष्णमह वन्दे रसरूपौ रसायनौ । वृन्दावननिकुजेषु नित्यलीला समाश्रितौ ।”

सुरत-सुख वन्दना वही ।

३. “रसिक रमीली रसभरी अलबेली सुकुमारि ।” वही, मेवासुख ।

“श्रीराधारमनी रसरूपा अमित अनूपा अग ।” वही, सेवासुख, पृ० २७, पद १५ ।

“महामधुरस लालची” वही, पृ० ७४ ।

“केवल रस ही में रग्यौ री रसिया परम प्रवीन ।

मैं हूँ ता बिन कछु न मानत वाही रस लवलीन ।” वही, उत्साहसुख, पृ० ७४, पद ४१ ।

४ “करत है दयति सुखसपति अति रसिक रसिकिनी रतिरस वैलि ।” वही, सेवासुख, पृ० २६ ।

“मदन केलिरस मत्त मगन भये मन न समावत मोद ।” सेवासुख, पृ० ३७, पद ४१ ।

“भुज सिरहाने दिये हिये सौ लगाये हिये प्रेमरस पिये पलकें लग गई ।” वही, पृ० ४३ ।

“श्रीहरि-प्रिया प्रेमरस-रजन सजन सुरति विहारे ।” वही, पृ० ५६, पद २२, उत्साहसुख ।

५ छिन छिन नव नव भाव-तरगनि अग अचगनि के सरसत ।” सिद्धान्तसुख, पृ० १७५ ।

“पल पल में बढ़ै चोज सहज सुरतिरग उपजत अति चाव-हाव-भाव-भुक्तिभग ।” पृ० २४ ।

“वितवत दिन विलसत सुखहि इकरस भरे उमग ।” सुरतसुख, पृ० १३६, पद ५० ।

“चाही रस में मगन निरन्तर नहिं जानत कित रजनी भोर ।” वही, पृ० २६, सेवा० १६ ।

६, ७ “अति रसमीनी होरी हो ।” वही, उत्साहसुख, पृ० ६५, पद ३१ ।

“जलक्रीडा-रस सौ दोउ सहज सुभग उर लागे ।

सुरत सहित श्रीहरि-प्रिया अतन अग अनुराग ।” वही, उत्साहसुख, पृ० ८२, पद ६५ ।

८. महावाणी, पृ० १४३, सुरतसुख, पद ७७ ।

यह 'मधुर रस' मिष्ट से भी मिष्ट है।^१ महा मधुररस लीलामय कृष्ण का काम-रूपात्मक प्रोद्भास है।^२ यह रसामृत सत्, चित्, आनन्द स्वरूप है।^३ रस नित्य प्रकाशरूप है, बाह्य क्रीडाएँ-चेष्टाएँ अग-अग मे प्रकट होने वाला उसी प्रकाशमय आनन्द-तत्त्व का प्रभास है।^४

इस रस मे राधा-कृष्ण, सहचरी, वृन्दावन सब मूलत एक अभिन्न द्वय तत्त्व होते हुए भी रसात्मक स्वरूप मे नित्य अलग-अलग व्यक्त होते हैं। प्रिया राधा आह्लादिनी शक्ति है, प्रिय कृष्ण आनन्द-स्वरूप है। वृन्दावन उनका स्थूल शरीर है, सहचरियाँ इच्छारूपा हे।^५ आनन्द की आह्लादिनी रोधा है तो आह्लादिनी के आनन्द कृष्ण।^६ और इस प्रकार यह रस एक सरिता के रूप मे नित्य प्रवाहित होता रहता है।^७ इसी सरिता मे अवगाहन करने वाली रसिक-रस-रसी सहचरियाँ है।^८

इस रस के आस्वादन के लिये एक विशेष प्रकार के सहृदय की आवश्यकता है। कामरूप मे भासित होने वाले मधुर रस की साधना अत्यन्त कठिन है। अत यह रस दुर्लभ से भी दुर्लभ है। हरिव्यासजी के अनुसार ऐसा दूधर रस हर एक के लिए प्रकाशनीय नहीं है, परिपक्व पात्र मे ही ऐसे सुन्दर पेय को रखना चाहिये। अन्यत्र विकृति की ही सम्भावना है

“महा मनोभव भासि भूलि जिनि देहु शठहि कोऊ ।
परम प्रेम परकाशि आस पद वास चहौ कोऊ ।
परिपक भये भाजन बिना सुरग ढारि दीजिये कहा ।
श्रीहरिप्रिया को सर्व विभव दुर्लभ ते दुर्लभ महा ।”^९

१ “श्रीहरिप्रिया को रहसि रस मधुर मिष्ट ते मिष्ट ।” महावाणी, उल्गाहसुख, पृ० १२८ ।

२ “महामृदुल महा मधुर मधु महा रहसि रसतासि ।

महा सुखद सर्वेस की महा मनोभव भसि ।” सुतसुख, वही, पृ० १४६ ।

३ “सच्चिदानन्द रसामृत को त्यक्त करि अन्य याते कछु अधिक मानै ।” वही, सि० सु०, १७१ ।

४ “नित्य रसरासि उल्लास आनन्द उर, नित्य प्रतिकाश, परभास अग अग ।”

सिद्धान्तसुख, पृ० १७६, पद १० ।

५. “प्रियाशक्ति आह्लादिनी, प्रिय आनन्द सरूप ।

तन वृन्दावन जगमगै इच्छा सखी अनूप ।” वही, सिद्धान्तसुख, पृ० १८४, पद १६ ।

६ “एक रूप सदा द्वै नाम ।

आनन्द के आह्लादिनि राधा, आह्लादिनि के आनन्द राधम ।

सदा सर्वदा जुगल एकतन एक जुगल तन विलसत वाम ।

श्रीहरि-प्रिया निरंतर नित प्रति कामरूप श्रद्धसुत अभिराम ।” सि० सु०, पृ० १८६, पद २६ ।

“स्थाम-स्थामा सहज सुन्दर काम-रति कमनीय ।” सि० सु०, पृ० १८८, पद ३५ ।

७ “सरिता रस शृंगार की रहनि सदा चहु ओर ।

एक छत राज करै जु श्रीहरि-प्रिया जुगल किसोर ।” सि० सु०, पृ० १८४, पद १६ ।

८. जय जय राधिका रसिक रसमजरी, रसिक-सिरमौर मोहन विराजै ।

रसिकिनी रहसि रसधाम वृन्दाविपिन रसिक-रस-रसि सहचरि समाजै ।” सि० सु०, पृ० १७४, पद ६ ।

९. महावाणी, सुरतसुख, उपसहार, पृ० १४६ ।

स्वामी हरिदासजी

स्वामी हरिदासजी के उपलब्ध पदों में रस के ऊपर प्रकाश डालने वाली विशिष्ट शास्त्रीय चर्चा नहीं है। उनकी रस-परिकल्पना पर अगले अध्याय में यथास्थान विचार होगा ही।

हरिदासजी ने रस-शब्द का प्रयोग अन्य मधुरोपासकों के समान ही प्रायः राधा-कृष्ण के केलि-विलास-मय प्रेम, सुरतजन्य आनन्द-उमग आदि के लिये किया है। वे सगीत के आचार्य थे, अतः उनके पदों में सगीत-शास्त्र के अनेक पारिभाषिक शब्द मिलते हैं, किन्तु युगल-रस की भावात्मक अनुभूति के प्रति उनका झुकाव था, उसके शास्त्रीय निरूपण की ओर नहीं। यदि यह झुकाव उनमें रहा होता तो सगीतशास्त्र की पारिभाषिक पदावली के समान काव्य-शास्त्र की भी पारिभाषिक पदावली यत्न-तत्न उनमें अवश्य मिलती।

हरिदासजी के अनुसार 'रस' प्रेम-प्राग्य है।^१ यह प्रेम निर्गुण के प्रति नहीं, सगुण कृष्ण के अन्य रूपों के प्रति भी नहीं, काम-प्रेममयी लीलाओं के अनुरागी रसिक कृष्ण के प्रति है। इस प्रेम-समुद्र में रूप-रस की अगाधता है, जिसमें एक बार घुमकर घाट लगना कठिन है। अपने जानपने का दावा करने वाले लोग यो ही धूल में मारते हैं।^२ ऐसा कौन सा कवि है जो राधा और कृष्ण के सौंदर्य एवं प्रेम को अकित कर सके ?^३ सामान्य कवियों की तो बात ही क्या, कोटि-कोटि रसिक कवि भी मिल जाँएँ तब भी उस रूप निधि का शब्दाकन असम्भव ही होगा।^४

नित्य-विहार के प्रेम-समुद्र में राधा-कृष्ण दोनों सदा ज्ञाने-पागे रहते हैं।^५ छबीला रसिक कृष्ण काम-रस में भोग्य रहता है^६ और राधा इस रसिक के रस में प्रेमरस पान कर 'भोइ' गयी हैं।^७ रसद कृष्ण का आलिंगन पाकर उनके अग-अग में कामरस फूट पडता है।^८ यह रस व्यक्त होकर उद्दाम काम-केलि के रूप में युगल के बीच नर्तित होता है।^९ कृष्ण इसी राधा-रस के वशीभूत हैं।^{१०} जब सगीत, नृत्य, रास आदि अन्य क्रीडाएँ चलती हैं तब भी प्रीति के बीच यही 'रहसि रसरीति' उभर कर आ जाती है और इसकी प्रेरणा से

१ "प्रेम सौ पाश्यत रस स्मृन री।" स्वामी हरिदासजी, पद ७०, केलिमाल।

२ "प्रेमसमुद्र रूपरस गहरे कैसे लागै घाट।

बेकारौ दै जान कहावत जानपने की कहा परी बात।" वही, पद १८।

३ श्रीहरिदास के स्वामी स्यामा-कुजबिहारी की सोभा बरनी न जाय, जो मिलै रसिक कोटि कवि।

४ "रग के समुद्र में दोउ भागे।" वही, पद २।

५, ६ "छबीलौ कामरस भोइल री।" "प्रेमरस पान करि भोइ गई।" वही, पद ४६।

७ "रसद श्रीहरिदास बिहारी अग अग मिलि अतन उदोत करत।" वही, पद १०६।

"परिरभन-रस रोरी।" वही, पद ३३।

८ "कुच की सुराही, नैननि के प्याले, दारू देहुगी यों अकों भरि।

अधरन च्वाइ लेउ सबरौ रम, तनिकौ न जानि देउ इत-उत ढरि।" वही, पद ७४।

९ "श्रीहरिदास के स्वामी स्यामा-कुजबिहारी या रसबसभये हरै हरै सरकनि नेरी।" वही, पद २०।

"या रस ही बस भये, भई और की औरै।" वही, पद ५४।

१० "श्रीहरिदास के स्वामी स्यामा-कुजबिहारी रसबस करि लीन।" वही, पद ५६।

वह क्रीडा अनन्त-रूपा हो जाती है।^१ परस्पर हास-विलास की गति में रस-भीनी कुज-विहारी स्यामा-स्याम की यह जोरी अद्भुत है।^२ इस रस का वर्णन करने की क्षमता भला किसमें है ?

“श्रीहरिदास के स्वामी स्यामा कुजविहारीजू को
रस रसना कहै कोरी ?”^३

श्री विट्ठल विपुलदेवजी

श्रीविट्ठलजी की दृष्टि में भी रस है युगल की केलिविलासमयी क्रीडा। यह क्रीडा स्वरूपतः काम केलि ही है।^४ सहचरी इसी रस का आस्वादन करती है।

विट्ठलजी ने सम्भवतः हितहरिवंशजी के प्रभाव से कृष्ण की अपेक्षा राधा के महत्त्व को अधिक उभारा है और कृष्ण को राधा के सामने रति-दीन दिखाया है।^५ इस प्रकार विट्ठलजी के कृष्ण राधारसवश है।^६ राधा भी इन्हीं रस-रसिक के साथ केलि-विनोद-रस का आस्वादन करती है।^७ लौकिक कवियों के लिए तथा लौकिक रसिकों के लिए इस रस का रहस्य अज्ञात ही है।^८ विट्ठलजी अपने पदों के माध्यम से उसी विनोदविहारी के रस का पान करना चाहते हैं।^९

सखी-भावापन्न भक्त इसी क्रीडाशील मूर्त रस के दर्शन का सुख चाहते हैं

“श्रीविट्ठलविपुल विनोद रीति रस
सुख देख्यौ चाहत रसना रस।”^{१०}

ये प्रेमिका सखियाँ वस्तुतः अपने ही प्रेम का, अपनी ही रति का आस्वादन करती हैं। भ्रमर पुष्प के मकरंद का पान कर आनन्दित होता है, पर वस्तुतः वह अपने ही प्रेम का आस्वादन करता है। प्रेमी भी अपने प्रेमास्पद के रूप-यौवन के रस का पान कर आनन्दित होता है, पर वस्तुतः वह अपने प्रेम का ही आस्वादन करता है।

१ “बिच बिच प्रीति रहस रस-रीति की, राग-रागनीनि के जूथ बाटे।” वही, पद १०७।

२ “गति विलास रस हाम परमपर भूतज अद्भुत जोरी।” वही, पद ३३।

३ केलिमाल, पद ३३।

४ “हमारे माई स्यामाजू को राज।” श्रीनिम्बार्कमाधुरी, विट्ठलविपुलदेवजी, पृ० २३०, पद २६।

“जा के अधीन सदाहि सार्वी या ब्रज कौ शिरताज।”

“प्यारी नेक निरखौं नवरग लालै।

तुव पदपकजतल-रज वदत तिलक बनावत भालै।” वही, पृ० १७।

“लालन तेरेई आधीन।” वही, पद १८।

५ श्री विट्ठलविपुल रस-रसिक विहारी तिहारे बस।” वही, पृ० २०७, पद ६।

“तेरेई रसबन स्यामसुंदर जाचत है ज्यौं दीन।” वही, पृ० २०६, पद २०।

६ “रसबन होत लाल प्यारी तेरी वदन-भलक।” वही, पृ० २२६, पद २०।

७ “श्रीविट्ठल विपुल विनोद विहारी कौ जनत भेद कवी ना।” वही, पद २६, पृ० २३१।

८ वही, पृ० २२८, पद १४।

९ वही, पृ० २२८, पद ४।

१० श्रीनिम्बार्कमाधुरी, पृ० २२८, विट्ठलविपुलदेवजी, पद १४।

“प्यारी तेरे नैनन पर तून टूटत ।
मानौ कुदकली पर भौरा
हित अमृतरस छूटत ।”^१

काव्यशास्त्र भी अपनी ही रति के आस्वादन को श्रुगार कहता है। विट्ठलजी की व्याख्या में वर्णित प्रेम दशा में प्रेमी का प्रेम और प्रेमास्पद का व्यक्तित्व एकाकार है।

इस प्रकार विट्ठलजी के अनुसार कृष्ण-राधा का केलि-विलास ही रस का व्यक्त स्वरूप है। सहचरी के लिए यह विभाव-रूप आस्वाद्य रस है। सहचरी दर्शन-सुखमयी आत्म-रति का आस्वादन करती है। यह रति और विभाव-रूप युगल रस तत्त्वतः अभिन्न है। विट्ठलजी का यही मधुर रस है।

श्री हितहरिवंशजी

श्रीहितहरिवंशजी ने रस का साक्षात् निरूपण नहीं किया, किन्तु इस शब्द को उन्होंने अनेक बार प्रयुक्त किया है। इन प्रयोगों के आधार पर कहा जा सकता है कि रस की चेतना लगभग वैसी ही है जैसी अन्य मधुरोपासक हरिदासादि भक्तों की हम देख चुके हैं।

रसिक भक्तों के आस्वाद्य रस को श्रीहितजी ने ‘प्रेमरस’, ‘भजनरस’, ‘श्रीकृष्णरस’, आदि नामों से अभिहित किया है।^२ यह रस सहचरी भाव से रसमय राधा-कृष्ण की केलि-लीलाओं का दर्शन-सुख है।^३ अतः श्रीहितजी के अनुसार भी रसिकों के आस्वाद्य और आस्वादानात्मक रसों को अलग-अलग कर समझा जा सकता है।

आस्वाद्य रस राधा-कृष्ण-केलिमय है जिसे श्रीहितहरिवंशजी ने ‘सौरत रस’ भी नाम दिया है।^४ यह उनका नित्य-विहार रस है। स्वयं रसमय तत्त्व श्रीकृष्ण राधा के साथ इन्हीं काम-केलियों के रसिक हैं, राधारस-लपट है।^५ श्रीकृष्ण राधारस के लिए प्रेम-दीन एव राधा की कृपा पर अवलम्बित है।^६ राधा भी अपने प्रियतम को रसपान कराती हुई रस-

१ श्रीनिम्बार्कमाधुरी, पृ० २३०, विट्ठलविपुलदेवजी, पद २५।

२ “भृकुटि विनास हास रस वरषत, जे श्रीहितहरिवंश प्रेमरस भूलहु।” हितचौरासी, पद ६२।

“दास अनन्य भजन-रस कारन जै श्रीहितहरिवंश प्रगट लीला नट।” वही, पद ६४।

“जै श्रीहितहरिवंश यथामति बरनत कृष्णरसावृत सार।” वही, पद ३०।

३ ज श्रीहितहरिवंश रसिक सच्चु पावत देखत मधुकर केली।” वही, पद ६३।

४ “नर वाहन प्रभु सुकैलि बहुविधि भर भरत भेलि सौरत रस रूप नदी जगत पावनी।” वही, पद ११।

५ “जै श्रीहितहरिवंश मिले रस-लपट गधिका रवन।” वही, पद ४०।

“अधर रदन चुवन परिरभन तन पुलकित आनद रस भेलि।

पद बधन कचुकि कुन्न परसत कोप कपट निरखत कर पेलि।

जै श्रीहितहरिवंश लाल रस लम्पट धाड़ धरत उर बीच सकैलि।” वही, पद ४६।

६ “जयपि सकल लोक चूडामणि, दीप अपनपौ मानै।” वही, पद ४१।

“अलि गज मत्त निरकुश मोहन, निरखि बधे लट पास।” वही, पद ५३।

मग्न है।^१ सहचरियों के इस आस्वाद्य नित्यविहार-रस में राधा और कृष्ण परस्पर एक-दूसरे के रसिक और रस्य हैं।

राधा-कृष्ण के इस दम्पति-रस या सौरत रस की एक-एक क्रीडा-चेष्टा, उल्लास-उमग रसमयी है, रस है।^२ कृष्ण के लिए यह रस राधा के अग-अग में समाया हुआ है, उधर राधा के लिए भी कृष्ण ही नहीं उनकी मुरली भी रसमूल है।^३ रास स्वयं रसमय है, उसके रसमय नृत्य में सहचरियाँ और राधा ही रसमग्न नहीं होते, स्वयं कृष्ण भी रसमग्न होते हैं।^४ सेवकजी ने एक पद में श्रीहितहरिवंशजी के इस रस का बहुत सुन्दर निरूपण किया है

“रसिक रमनी रसद रस रासि रस सीवा
रस सागरी रस निकुञ्ज रसपुञ्ज बरषत ।
रसनिधि सुविन्न रसज्ञ रस रेख रीति रस प्रीति हरषत ।
रस भूरति सुरति सरस रस विलसनि रस रग ।
रसप्रवाह सरिता सरस रतिरस लहरि तरग ।”^५

श्रीकृष्ण-राधा का नित्यविहार रस कामकेलिय है^६ जिसका मुक्त चित्रण कई पदों में श्रीहितजी ने किया है।^७ सहचरी इसी रस का दर्शनात्मक अनुभव करती हुई परम रस का आस्वादन करती है।

सेवकजी ने सहचरी के रस को ‘प्रेम रस’ कहा है, श्रीहितजी ने भी ऐसा ही कहा है। इस प्रकार हितहरिवंशजी के अनुसार रसिकों का आस्वादन अपनी ही विशिष्ट सस्कृत रति का आस्वादन है जो स्वरूपतः परम प्रेममय और परम आनन्दमय है।

श्री हरिराम व्यास

व्यासजी की वाणी में प्रयुक्त रस-शब्द के आधार पर कोई विशेष रस-स्वरूप नहीं बँधता। न ही काव्य-शास्त्रीय पक्षों पर कोई विशेष प्रकाश पड़ता है। फिर भी कुछ

- १ “फूली फिरत मत्त करनी ज्यौँ सुरत समुद्र भूकोरी ।
पिय पर करुन, अभी रस बरसत अथर अरुनता थोरी ।” वही, पद ७० ।
“मोहनलाल के रस-भाती ।” वही, पद २० ।
- २ “परिरभन विपरित रति वितरत सरस सुरत निजु केलि ।” वही, पद ३० ।
“पल पल प्रबल चाप रस लपट अति सुन्दर सुकुमार ।” वही, पद ३२ ।
“सरस गति हास परिहास, आवेश वश दलित दल मदन-बल, कोकरस कामिनी ।” वही, पद ४६ ।
- ३ “ताकौ नै अथर रस चाख्यौ ।” वही, पद १६ ।
“पूरित रस पीयूष जुगल घट कपल कदलि खजन की जोरी ।” वही, पद ५१ ।
- ४ “आजु गोपाल राम रस खेलत पुजिन कल्पतरु तीर री सजना ।” वही, पद २४ ।
“नित्य रस पहिर पट नील प्रकटित छबी ।” वही, पद ७० ।
- ५ वही, पद ४, श्रीहितसरति-प्रकरण, सेवकवाणी, पृ० ७१ ।
- ६ “सुरति रग के रस में भीने नागरि-नवलकिशोर ।” वही, पद ३१ । हितचौरासी ।
“उर नख पात तिरीछी चितवनि दपति रस समतूल ।” वही, पद ३० ।
- ७ हितचौरासी, पद २३, ३०, ३४, ३८, ४६, ६६ ।

उल्लेखनीय बातें उनसे सकलित की जा सकती हैं।

व्यासजी ने भक्ति को रस-रूप में स्वीकार किया है।^१ भक्त कवियों के लिए यह भक्तिरस लीला-गान के रूप में है।^२ इसी लीला-रस को शुक ने भागवत में गाया था,^३ इसे ही जयदेव ने गाया।^४ इस रस में सब रस घुल जाते हैं।^५

भक्तिरस व्यासजी को प्रचलित पाँचों रूपों में स्वीकार्य है।^६ अपने काव्य में उन्होंने केवल माधुर्य के ही गीत नहीं गाये हैं, शान्त और दास्य की भी शीतल झाँकियाँ प्रस्तुत की हैं। राधावल्लभ सम्प्रदाय के सब कवियों में शान्त और दास्य की शीतलता व्यासजी में सबसे अधिक है। 'दान्य' को उन्होंने भक्ति और कृष्ण-प्रेम की प्राप्ति का श्रेष्ठ उपाय बताया है।^७

भक्तिरस के पाँचों रूपों को स्वीकार करते हुए तथा उनमें से तीन पर काव्य-रचना करते हुए भी व्यासजी मधुर रस को ही सर्व-श्रेष्ठ समझते हैं।^८ इस पर रम-सिन्धु की माधुरी अगाध है।^९ जिनके तन-मन में यह रस पैठ जाता है उन्हें फिर ससार में कुछ और नहीं सुहाता।^{१०} इसके सुख के सामने और सुख सूखे पत्ते के समान उड़ जाते हैं।^{११} इस रस के बिना सब गुड़ 'माटी' है, सब सूना है।^{१२}

मधुर रस राधा-कृष्ण की काम-केलियों में सहचरी भाव से डूबने का आनन्द है।^{१३} सहचरी राधा-कृष्ण की केलि-क्रीडाओं को नियोजित भी करती है, सेवा-परिचर्या भी करती

- १ "मेरे मते साधु है सोइ, जह्वा भक्तिरस भोग।" व्यासवाणी, पूर्णार्द्ध, पद १०१।
"भाव विना न भक्तिरस उपजै षड् सब सन्त बतावत।" वही, पद २५५।
"सुनि गिरा अगनिन जीव उद्धरे, भक्तिरस भक्तनि लखौ।" वही, उत्तरार्ध, पद १।
- २ "व्यास कृष्ण-लीला रग राचे, मिटि गइ लोक-वेद की लाज।" वही, पू०, पद ३।
- ३ "जिहि रस भोजन तज्यौ परीक्षित उपजौ सुकहि अतूषा।" वही, पू०, पद ४८।
- ४ "श्रीजयदेव मे रमिक न कोई जिन लीलारस गावौ।" वही, पद ५।
- ५ "जिन राधावल्लभ की लीलारस में सब रस धारे।" वही, पद १३।
- ६ "पच रस कौ तत्व लै सिगार प्रेम सुखनि जटे।" वही, उत्त०, पद १।
- ७ दया-दीनता दास-भाव बिनु व्यास न हरि पछिचान्यौ।" वही, पू०, पद २४६।
"दया, दीनता, दास्यभाव बिनु मिलै न व्यास कन्हार्ह।" वही, पद २५०।
- ८ पच रस कौ सार लै सिगार प्रेम सुखनि जटै।" वही, उ०, पद १।
"कुज-केलि मीठी है।" वही, पू०, पद ५३।
"सबोंपरि रसरति प्रीति कौ वारिधि व्याम बढ़ायौ।" वही, पद १००।
- ९ "अति अगाध रस-सिन्धु माधुरी वेई पै कहि जानै।" वही।
ताको वार-पर नहि पावत विधि शिव शेष धरत अति ध्याने।" पद २०, पू०।
- १० "इहि रस जिनके तन मन राचे तिनहि न और सुहात।" वही, पद ३८।
"यह रस चाखि और सुख न्ने फूलन मन लखि अति गहराइ।" वही, पद ३६।
- ११ "यह सुख देखत व्याम और सुख उडन पुराने पात।" वही, उ०, पद ७०।
- १२ "और सकल साधन निरस या रस बिन सब गुर माटी।" वही, पू०, पद २८।
"या रस बिनु फीकौ सब साधन ज्यौ दूल्ह बिनु व्यास बरात।" वही, पद ११७।
- १३ "इहि विधि विहरत सतत देखत व्यासदासि सुख पावति।" व्यासवाणी, उत्त०, पद ६६।

है, और उन केलियों के दर्शन का अद्भुत आनन्द भी उठाती है। यह सब उसके लिए रसात्मक है।^१ यह रस मोक्ष के आनन्द से भी बढकर है। रसिक भक्त इस रस के आगे कोटि-कोटि मुक्तियों को ठोकर लगाता है।^२

इस रस के आस्वादन के लिए अनन्यता और ससार-विमुखता अनिवार्य आवश्यकताएँ हैं।^३ सच्चे रसिकों को ही यह रस मिलता है। इसकी अनुभूति में आत्म-विगलन होकर विदेह-दशा आ जाती है, एक ओर जगत् से उदासी, दूसरी ओर अनुराग की मस्ती, यही इस रस की अनुभूति का बाना है।^४

सहचरीभावापन्न रसिक की आस्वाद्य और गेय राधा-कृष्ण की विहार-विलासमयी केलियाँ हैं।^५ नित्यधाम रसरूप वृन्दावन में रमनिधि कृष्ण रसमयी राधा के साथ आवेशमय कामरूपात्मक विलास में नित्य निरत रहते हैं। रास, क्रीडा, दरम-परस, आलगन-परिरभण, सुरत सब-कुछ रसावधि रूप में चलता है, और सहचरी अपने नयन चषको को इस अमृत से भरती रहती है। राधा सुख की, रस की वेगवती नदी है, कृष्ण के साथ उनका सगम सिन्धु-मिलन है।^६ सहचरी इसी नित्य, अनन्त, अगाध रस-सिन्धु में निर्मल भाव से गोते लगाती है। लौकिक विषयों के स्पर्शों से दूर, यह रसानुभूति अत्यन्त पावनी है। व्यासजी की यही काम्य है।

१ “श्रीराधा रूसी वेगे मनैहो । क्रीडारम पीवन न अघेहौ ।” वही, उ०, पद ४५६ ।

२ “अलिङ्गन नैन चषक रस पीवन कोटि मुक्ति पग ठेली ।” वही, पू०, पद ४६ ।

३ “यह रस नित पीवत जीवत है व्यास विसरि ससार ।” वही, उ०, पद २ ।

४ “महा माधुरी मत्त सुदित है गावत रस जस जगत उदासै ।

छिन ही छिन परतीति बढत रस रीतिन देखि विवि वदन विलासै ।” वही, पू०, पद १६ ।

५ (क) “वृन्दावन कौ रसमय वैभव ” वही, पू०, पद ६ ।

“करि मन वृन्दावन सौ हेत ।

निसि दिन छिन छाया जिनि छाडहु रसिकनि कौ रसखेत ।” वही, पद ८८ ।

“सुभग वृन्दाविपिन बाढी सुख-नदी रस-धार ।” वही, उ०, पद ११ ।

(ख) “रमनिधि सुखनिधि जहा विराजत नित्य अनन्त अनादि ।” वही, पू०, पद ४० ।

“नागर मनमोहन रस-सागर अर्थ अपार अनन्त ।” वही, पद ७४ ।

(ग) “सहज स्याम स्यामा दोउ कामी, उपजत सहज विकार ।

सहज कु भ रस पजनि वरषत, सहज सेज सुख सार ।” वही, उ०, पद ६ ।

“अग अग आलगन के रस रोमनि पुलक चुचात ।” वही, उ०, पद २६ ।

“रतिरस सुभग सुखद जमुनातट ।” वही, पद ३७ ।

“वरषत रस बिम्बाधर जलधर पीवत चातिक कु जविहारी ।” वही, पद ७६ ।

“रूप-गुन-ऊष कौ रस राधिका पायौ सुजस और त्रियन कौ छोई आग ।

अति कसना करि पिय हित कारन कुच-धट भरि राख्यौ प्रेम हू कौ पाग ।” वही, उ०, पद ७४ ।

“दरस परस रस भोजन करिकै अधरामृत के लेत अचौना ।” वही, उ०, पद ८३ ।

“दोउ रस-विवस जब होत सजनी प्रेमरस छवि छकि मदा ।” वही, उ०, पद १ ।

६ “व्यास स्वामिनी सुखनदी, पिय-सगम सिन्धु-प्रवाह ।” वही, उ०, पद ६ ।

ध्रुवदासजी

राधावल्लभ सम्प्रदाय के हमारे आलोच्य कवियों में ध्रुवदासजी ने ही सबसे अधिक एव स्पष्ट सिद्धान्त-निरूपण किया है। इससे उनके काव्य का अधिकांश नीरस सिद्धान्त-निरूपक तो हो गया है पर इतना सुन्दर सिद्धान्त-विश्लेषण सम्प्रदाय के अन्य कवि में नहीं मिलता।

ध्रुवदासजी ने रस-निरूपण अपने ग्रंथों में अनेक बार अनेक रूपों में किया है। यह निरूपण उनकी साम्प्रदायिक दृष्टि के ही अनुरूप है, काव्यशास्त्र के अनुरूप नहीं। भले ही काव्य-रस के सम्बन्ध में उस विवेचन से कुछ असाक्षात् प्रकाश मिल सके। यहाँ उनकी कतिपय मान्यताएँ प्रस्तुत हैं।

मधुर रस—मधुर रस को ध्रुवदासजी ने स्थान-स्थान पर वृन्दावन-रस, महा-शृंगार रस, भजन-रस, नित्यविहार रस, प्रेम रस, महाप्रेम-रस, निकुंजविहार-रस, महा-माधुरीरस आदि नामों से व्यवहृत किया है।^१

इसकी प्रशंसा ध्रुवदासजी ने भाव-विभोर मन से की है। यह सुख की सीमा है,^२ निगम और ब्रह्म की परिधि से परे है,^३ महा गोप्य है,^४ बैकुण्ठ-सुख से भी सरस है,^५ इसके आगे नवधा भक्ति भी रसिक भक्तों को नहीं रुचती।^६ इसको पाने वाला पूज्यातिपूज्य हो जाता है।^७ इसकी साधना अत्यन्त ही कठिन है।^८ इसकी कठिनता का प्रधान कारण यही है कि इसमें भगवान् की काम-केलियों का गान रहता है, तब साधक के लिए साधना-पथ पर बढ़ना कठिन ही है। ध्रुवदासजी ने इसे काम-तुरग पर चढ़ कर पावक में

१ (क) “वृन्दावनरस माधुरी गाई अधिक लडाइ।” भक्तनामावलि लीला, बयालीसलीला, पृ० ३०।

(ख) “कह्यौ महाभिगार रस सहित प्रेम मकरन्द।” वही, पृ० २८।

(ग) “रहे भीजि रम भजन में” वही, पृ० २८।

(घ) “कछु इक नित्यविहाररस हमहि देहु समुझाइ।” वही, वृहद्भामनपुरानलीला, पृ० ४२।

(ङ) “जुगल प्रेम रस अवधि में पर्यौ प्रबोध मन जाइ।” भक्तनामावलि लीला, वही, पृ० ३०।

(च) “और सब प्रेम-नेम या नित्य महाप्रमरस के आगे साधन है।” सिद्धान्तविचारलीला बयालीसलीला, पृ० ५१।

(छ) “श्रीवृन्दावन निकुंजविहाररस मत्त विलास करत है।” वही, पृ० ४३।

(ज) “यह महामाधुरीरस जाके उर न आवै तासों सग न करिये।” वही, पृ० ५२।

२ “सुख-मीवा माधुर्य रस छिन छिन यहै विचार।” ख्यालहुलासलीला, वही, पृ० २४।

३ “निगम ब्रह्म परसत नहीं जो रस सबते दूरि।” भक्तनामावलि लीला, वही, पृ० २७।

४ “श्रीगोपालपद उर धरै, महा गोप्य रस सार।” वही, पृ० २८।

५ “जेहि आगे वैकुण्ठ को फीको लगत पयान।” वही, भजनाष्टकलीला, पृ० ६३।

६ “महा माधुरी प्रेम रस आवै जिहि उर माहि।

नवधा हू तिहि रुचै नहि नेम सवै मिटि जाहिं।” भजनकुण्डलियालीला, वही, पृ० ६६।

७ “रम प्रति रस शृंगार कौ यह रस है शृंगार।

धन्य धन्य तेइ जु नर जिनके यहै विचार।” भजनतृतीयशृङ्खलालीला-मनशृङ्खला, बयालीसलीला, पृ० ११०।

८ सब तैं कठिन उपासना प्रेमपथ स्सरीति।

राई सम जो चजै मन छूटि जाइ ध्रुव प्रीति।” वही, पृ० ११०।

चलना कहा है ।^१

मधुर रस अन्य सभी प्रकार के आनन्दो, सुखो और आस्वादो से विलक्षण है । भक्तिरस के पाच रूपो मे से यह सर्वोत्तम है ।^२ शान्त भक्तिरस से दास्य श्रेष्ठ है, दास्य से सख्य, सख्य से वात्सल्य और वात्सल्य से भी मधुर श्रेष्ठ है ।^३ मधुर मे प्रेम-लक्षणा भक्ति का चरम विकास होता है । इस मधुर रस मे ब्रज-देवियों के निर्मल प्रेम का सार घुला हुआ है । किन्तु राधावल्लभीय मधुर रस तो उन ब्रजदेवियों के प्रेमरस से भी इसलिए उत्कृष्ट है कि इसमे राधा-कृष्ण की काम-केलियो निकुञ्ज-माधुरी भरी है । अत यह 'महाप्रेमरस' है, जबकि ब्रजदेवियों का 'प्रेमरस' ही कहा जा सकता है ।^४

अन्य भक्तिरसो मे भगवान् का महत्त्व ज्ञान अथवा धर्म की चेतना रहती है । ये चेतनाएँ अपने और आराध्य के बीच अभेद नही लाने देती । किन्तु मधुर रस मे चरम अभिन्नता देने वाला प्रेम तत्त्व उच्छलित होता है । यो जिस प्रेम मे महत्त्व-ज्ञान है उससे धर्म-चेतना वाली भक्ति उत्कृष्ट है, किन्तु उससे भी मधुर प्रेम वाली भाव-साधना उत्कृष्ट है । इसमे न माहात्म्य का, न धर्म का, किसी प्रकार का अन्तराय नही होता ।^५

आनन्द की तीन कोटियाँ हमारे सामने चर्चा का विषय बना करती है—एक वैषयिक आनन्द, दूसरा काव्यानन्द, तीसरा भक्ति का आनन्द । इन्हे हम विषय-रस, काव्य-रस और भक्ति-रस कह सकते हे । यहाँ भक्तिरस को दो भागो मे बाँट लीजिए—एक तो वह जिसमे माहात्म्य और धर्म की चेतना रहती है । इसमे मधुर को छोड अन्य सभी भक्ति रूप लिए जा सकते है । दूसरा मधुर रस जिसमे उक्त चेतना घुल जाती है । परम रसमय मधुर रस के लिए ये तीनों प्रकार के रस व्याघात, अन्तराय या आवरण रूप है ।^६ निरावृत्त, विशुद्ध, रस-मात्र यदि कोई रस है तो वह मधुर रस का नित्यविहार रस ।^७

१ “चढिकै मैन तुरग पै चलिबौ पावक माहि ।

प्रेम पथ ऐसो कठिन सब कोड निबहत नाहिं ।” ख्यालहुलासलीला, बयालीस लीला, पृ० २६ ।

२. ३ “ज्ञान शान्तरस ते अधिक अद्भुत पदवी दास ।

सखाभाव तिनतैं अधिक जिनके प्रीति प्रकास ।

अद्भुत बाल चरित्र को जो यशुदा मुख लेत ।

तातैं अधम किशोर रस ब्रजवनिनि के हेत ।

सर्वोपरि है मधुर रस जुगल किशोर विलास ।

ललितादिक सेवत तिनहिं मिटत न कबहुँ हुलास ।” भजनाष्टकलीला, बया०, पृ० ६३ ।

४ “ तिन सबनि पर अति गरिष्ट सर्वोपरि ब्रजदेविन को प्रेम है, ब्रह्मादिक जिनकी पद-रज वाञ्छित है ।

तिनके रस पर महारस अति दुर्लभ श्रीवृन्दावनेश्वरी श्रीवृन्दावनचद तिन प्रेममईं निकु जमाधुरी विलास ललिता-विसाखा-आदि सखियन को प्रान अधार यहै है ।” सिद्धान्तविचारलीला, बया०, पृ० ४५ ।

५. “एक भक्त ऐसे हैं ते ऐश्वर्य महातम ज्ञान लिये है । एकनि के इष्ट धर्म है । ये उन्ते सरस कहिये ।” वही, पृ० ४४ ।

६ ऐश्वर्यता, ज्ञान, महातम, विषय या रस-माधुरी को आवरण है ।” वही, पृ० ४६ ।

“और सब रस या माधुर्य रस के आवरण है । अन्तराय बताये हैं ।” वही, पृ० ५६ ।

७ “जैसे रसमईं फल बिनु गुठली, बिन बकला होइ ।” वही, पृ० ४६ ।

रसयिता—इस मधुर रस के रसयिताओं को 'रसिक' कहा गया है। रसिक वह है जो रस का सार ग्रहण कर सके।^१ सखीभावापन्न भक्त ही इस रस के आस्वादन के अधिकारी है। काव्य-दृष्टि से हम इन्हे इस रस का आश्रय भी कह सकते हैं, सहृदय भी।

ये रसिक प्रेम-रग में रगे होते हैं।^२ रस में भीगे^३ इन भक्तों के मन की चंचलता समाप्त हो चुकी होती है।^४ अनन्यता और चरम आसक्ति के साथ ससारी काम-भोग से चरम विरक्त इनका सामान्य स्वरूप होता है। मधुर रस के रसिक माहात्म्य, धर्म, ज्ञान, और विषय सभी आवरणो-अन्तराओं से शून्य होते हैं।

इनकी रति या चरम प्रेम ही मधुर रस के रूप में उच्छलित होता है। स्वार्थ का पूर्ण विगलन और तत्सुखसुखित्व की भावना से सम्पन्न इनका परम प्रेम सराहनीय है।

रसिकों में मधुरा रति का उदय अन्य रसिक भक्तों के सग, श्रीराधावल्लभ की कृपा और हितहरिवश की कृपा से होता है।

अनुभूति—ध्रुवदासजी ने इन रसिक अधिकारियों की मधुर रस की अनुभूति की अनेक बार अनेक प्रकार से चर्चा की है।

शान्त रस की अनुभूति में वृत्तियों की प्रशान्तता होती है, शृंगारादि काव्यरसों की अनुभूति में वृत्तियों की निर्मल स्थिति का एक काल्पनिक भूमि पर आस्वादन होता है। किन्तु मधुर रस की अनुभूति में वृत्तियों का उभार भी होता है और प्रशान्तता भी होती है। एक ओर तो भौतिक स्वाद और सुख का इसमें पराभव होता है,^५ दूसरी ओर प्रेम का चरम आवेश और राधाकृष्ण की प्रेम-केलियों में निमग्नता होती है।^६ काव्यरसों के आस्वादन में दो बातों की चर्चा आया करती है—एक अन्य वेद्यों का अभाव दूसरे प्रस्तुत रस में निमग्नता। मधुर रस में ये बातें चरम कोटि पर ध्रुवदासजी ने निरूपित की हैं।^७

ध्रुवदासजी ने इस रस की अनुभूति के फलस्वरूप रसिकों के अनेक अनुभावों का उल्लेख

१ 'रसिक ताको कहिये जो रस को सार ग्रहण करे।' सिद्धान्तविचारलीला, बया०, पृ० ४५।

२ 'प्रेम रग सों रगे जे नहि आनत उर आन।

अदभुत जुगल दिहार रस तेई करिई पान।' भक्तनामावलिलीला, वही, पृ० २६।

३ 'रस भीज्यौ रस में फिरै रसनिधि जमुना तीर।

चित्त रस में सने दोष स्वामल-गौर शरीर।' भजनकु डलियालीला, वही, पृ० ६४।

४ जब लगि मन चंचल भयो फिरत विषय सुख माहि।

तब लगि दपति चरन सौं होत प्रेम छिन नाहि।' भजनसतलीला, वही, पृ० ७०।

५ छाडि स्वाद-सुख देह के और जगत की लाज।

मनहि मारि तन हारि कै वृन्दावन में गाज।' वृन्दावनसतलीला, वही, पृ० १६।

६ चित्त फिरै आवेस बस सावल गौर सररीर।

वृन्दावन तर तर तले डरै नैन सुख नीर।' वृन्दावनसतलीला, वही, पृ० २०।

७. 'देखौ यह रस अति सरस बिसरावत सब नेम ही।' भजनकु डलिया, वही, पृ० ६५।

'रहन देत नहि और रस यहै प्रेम को टेक।

याकौ सहज लुभाव यह करै दोइ तें एक।' प्रीतिचौवनीलीला, वही, पृ० ५८।

'पलट परत ताकी दसा जो सनेह रग रात।

और अग मिटि कै सवै नैना ही है जात।' वही, पृ० ५८।

किया है। कण्ठ गद्गद होकर वाणी का मुख से न निकलना, प्रेमाश्रुओं का अवरिल प्रवाह, शरीर का धिथिल हो जाना, पुलक-रोमाच आदि का अनेक प्रकार से उल्लेख है।^१ प्रेम की आच लगते ही मन घी की तरह पिघल कर बह निकलता है। हृदय छक जाता है, शरीर रोमाचित हो उठता है, आखे प्रेमाश्रुओं को भर-भरकर ढुलकाती है।^२ एक मस्ती, एक विस्मृति और एक अद्भुत निमग्नता इस रस की अनुभूति के सहज अनुभाव है।^३ इस रस की अनुभूति में चित्त का सहज द्रवीभाव होता है।^४

मधुर के आस्वादन में चित्त-द्रुति, चरम विश्रान्ति और चमत्कारान्वित आनन्दानुभूति होती है।^५ इन अनुभूतियों की चर्चा ध्रुवदासजी ने अनेक प्रकार से की है। मधुर रस का रसन करने वाला मस्त, मतवाला, मद-छाका घूमता है। मधुर रस की अनुभूति एक विमल आनन्द-प्रवाह की अद्भुत धारा है जो गहरी निमग्नता लाती है।^६

इस मधुर रस की अनुभूति की एक विचित्रता है। यह राधा-कृष्ण के काम-विलास-रस से भरा होता है। अतः यह मधुर प्रेम चित्रित तो किया जाता है राधा-कृष्ण के बीच, किन्तु इसकी अनुभूति रसिक भक्त को होती है। ध्रुवदासजी के शब्दों में 'खाइ और, त्रिपित होइ और' वाली बात है।^७

आस्वाद्य रस—सहचरीभावापन्न रसिकों का आस्वाद्य राधाकृष्ण का केलि-विहारमय प्रेम है। केलि-विहार इसके उच्छलन नेम-रूप है। यह कामरूप होकर भी लौकिक काम नहीं है। यह महाप्रेमरस एक अजल-वाहिनी नित्य निर्मल धारा के रूप में रस-क्षेत्र वृन्दावन में प्रवाहित होता रहता है। राधावल्लभी रसिक भक्तों का यही परम काम्य है।

१ 'येसी गति है है कबहुँ मुख निसरत नहि नैन।

देखि देखि वृन्दापिबपिन मरि मरि डारै नैन। वृन्दावनसतलीला, वही, पृ० २०।

"रूपछटा अदभुत निरखि थकिन मये मुखबैन।

प्राण तहा पहिलै गये रोवत छाडे नैन।" प्रीतिचावनीलीला, वही, पृ० ६०।

२ "प्रेम आच के लगन ही दरि चनत तन भैन।

दियौ छकै तन छलकि हूँ भरि मरि डारै नैन।" ख्यालहुलासलीला, वही, पृ० २५।

३ "जिनके मन ध्रुव रचि रहै वृन्दावन सुख रग।

तेहि सुख जानन सोई डोलत भये मतग।" भजनसतलीला, वही, पृ० ७३।

"प्रेमरग उर जगमगै जुगल नवल रसकेलि।" भक्तनामावल्लिलीला, वही, पृ० २७।

४ "चित्त रहै द्रविभूत नित अति कोमल रस प्रम।

दिय में भलकत रहै यों जैसे चादी हेम।" प्रतिचौवनीलीला, वही, पृ० ६१।

५. प्रीतचौवनीलीला, बयालीसलीला, पृ० ५८।

६ "नैननि पिय मूर्ति बसै तेहि रस रहै समाय।

ये लच्छन सुनि प्रेम के और न कछु सुहाय।

और न कछु सुहाय फिरे अपने मद मातो।

कुटम्ब देह सौ जाइ दूटि सबही विधि नातो।

जह जह पिय की बात मुनें खोजत तिन गैननि।

छिन छिन प्रति ध्रुव लेन प्रेम जल मरि मरि नैननि।" वही, पृ० ६१।

७ सिद्धान्तविचारलीला, वही, पृ० ५२।

तुलसीदास

तुलसी की दृष्टि में प्राकृतजन-सम्बन्धी काव्य सच्चा काव्य नहीं,^१ भक्तिरस से स्वतन्त्र कोई काव्यरस रस नहीं।

यौ तुलसीदासजी ने भी रस शब्द का प्रयोग साहित्य में प्रचलित अनेक अर्थों में किया है। मधुरादि रसनेन्द्रिय के रस, विषय-रस, शृंगारादि काव्यशास्त्रीय रस, प्रेम-रस, केलि-क्रीडा रस, ध्यान रस, ब्रह्म रस, भक्ति रस, तात्पर्य यह कि उन्होंने विविध अर्थों में इस शब्द को अपने साहित्य में प्रयुक्त किया है। पर जिस रस को हम काव्य की आत्मा कहते हैं वह तुलसी की दृष्टि में केवल एक ही रस है, और वह है 'भक्तिरस'।

तब प्रश्न उठता है कि तुलसी की दृष्टि में काव्यरसों का क्या स्थान है? तुलसी ने अपने रामचरितमानस में 'मानस' को मान-सरोवर का रूपक देते हुए सीताराम के पुण्य चरित को सरोवर का जल कहा है और प्रेमा भक्ति को उस जल की शीतलता-मधुरता बताते हुए काव्यरसों के उस जल को जलचर कहा है।^२ इस रूपक के अनुसार काव्यरस काव्य के आत्म-तत्त्व नहीं, अपितु काव्य-सरोवर के जलचर मात्र है। रामचरित रूपी शीतल सलिल स्वयं उनका प्राणाधार है जिसमें ये जलचर क्रीडा करते हैं, मग्न रहते हैं, पलते हैं। ये हो तो उस सरोवर की शोभा बढ़ा सकते हैं, न हो तो इनके बिना भी तुलसी का भक्ति-काव्य अकाव्य नहीं कहा जा सकता। उनके अनुसार चाहे कविता अपने में भद्दी ही हो पर राम-नाम के कारण ही वह लोक-मगल करने वाली होगी।^३ काव्य-रसको एव काव्यशास्त्रियों का काव्यरसों के प्रति यह उपेक्षापूर्ण दृष्टिकोण नहीं होता।

भक्तिरस से स्वतन्त्र काव्यरस तुलसी की भाषा में विषयकथा-रस कहे जा सकते हैं। ऐसे रस काव्य-सरोवर के लिए घोघे, मेढक और सिबार के समान हैं। उनके मानस में भक्ति-विमुख इन विषयरस-रूपी 'सबुक भेक सिबारी' के लिए कोई स्थान नहीं है।^४

तुलसी काव्यरसों के स्वरूप एव उनकी मधुरता से अपरिचित नहीं है। वे उनके शास्त्रीय स्वरूप और काव्य में विधान की कला अच्छी प्रकार जानते हैं। किन्तु वे यह और भी अच्छी प्रकार जानते हैं कि महा मधुर भक्तिरस के आस्वादन कर लेने पर ये काव्य रस नितान्त फीके और अनरस लगते हैं।^५

तुलसी का काव्य हृदय के प्रेमानन्द का उच्छलन है। उनकी कविता 'आह से निकला गान' नहीं है। अपने मानस-चक्षुओं से उन्होंने रामचरित-रूपी मानसरोवर के दर्शन किये, और उनका हृदय आनन्द की उमग से भरकर बाहर उमड चला है। हृदय के प्रेमानन्द की

१ "कीन्हे प्राकृत जन गन गाना। सिर धुनि लागि गिरा पडिताना।" बालका० १०। ७

२ "रामसीय जस सलिल सुधासम। उपमा वीचि-विलास मनोरम।" वही : ३६। ३ "मानस"

"प्रेम भगति जो बरनि न जाई। सोइ मधुरता सुसीतलताई।" वही . ३५। ४

"नव रस जप-तप जोग-विरागा। ते सब जलचर चारु तडागा।" वही ३६। १०

३. "भनिति भदस वस्तु भलि बरनी। रामकथा जगमगल करनी।" वही ६। १०

४ "सबुक भेक सेवारि समाना। इहा न होयै विषय-रस नाना।" वही ३७। ३

५ "जो मोहि राम लागते मीठे।

तौ नव रस षटरस अनरस हवै जाते सब सीठे।" विनयपत्रिका, पद १६६।

उमड़कर बह निकलने वाली धारा ही उनकी कविता-गंगा है।^१ इसीलिए तुलसी के काव्य में 'कवित्त-विवेक'—वर्ण-सौन्दर्य, अर्थ-चास्त्व, अलंकार-कौशल, छन्द-प्रबन्ध-विधान, अपार भाव-भेद, अपहार रस-भेद, गुण-माधुर्य आदि—सब-कुछ होते हुए भी कुछ नहीं है।^२ यह सब होकर भी शायद इसीलिए नहीं है कि वह एक रग में रगकर और एक रस में डूबकर नगण्य हो गये हैं, अपनी सत्ता खो बैठे हैं। यह एक गुण, एक रस है 'रामरस'। तुलसी तो बस एक ही बात का दावा कर सकते हैं

“भनिति मोर सब गुन रहित, बिस्व बिदित गुन एक।”^३

और वह गुण है—

“एहि मूह रघुपति नाम उदारा।”^४

सामान्यतः काव्यशास्त्रियों ने काव्य की उत्पत्ति प्रतिभा, सरस्वती, व्युत्पत्ति और अभ्यास से मानी है। इनमें से प्रतिभा का ही स्थान महत्त्वपूर्ण माना गया है। तुलसी भी यह स्वीकार करते हैं कि हृदय-सिन्धु में अवस्थित बुद्धि की शक्ति में शारदा-स्वाति कल्पना का सुन्दर जल बरसा देती है और काव्य-मुक्ताओं का जन्म हो जाता है।^५ पर यह शारदा तुलसी के लिए एक कठपुतली ही है, इसका सूत्रधार तो वह राम है जिसके इशारे पर यह राम-भक्त कवि के हृदय में नृत्य करने के लिए बाध्य है।^६ वस्तुतः भक्ति-गान करने वाले कवियों को स्मरण करते ही यह ब्रह्मा का भवन छोड़कर स्वयं दौड़ी चली आती है। कवि तो उस पथ श्रान्त शारदा को राम-चरित के शीतल सरोवर में स्नान कराकर विश्राम कराते हुए उपकृत करता है।^७ इस प्रकार के काव्य में भक्तिरस से स्वतन्त्र काव्यरसों का मूल्य ही क्या हो सकता है? तुलसी सच्चे काव्य को भक्ति से अलग करके देख ही नहीं सकते, काव्यरसों को भी भक्ति-रस से स्वतन्त्र स्वीकार करने का कोई अर्थ नहीं।

तुलसी के इस भक्तिरस रूप विशिष्ट काव्यरस का रसयिता कौन है? दोनों प्रकार

१ “अस मानस मानस-चख चाही। भइ कवि-बुद्धि विमल अवगाही।

भयउ हृदय अन्नन्द उख्वाहू। उमगेउ प्रेम प्रमोद प्रवाहू।

चली सुभग कविता सरिता सी। राम विमल जस जल भरिता सी।” मानस', बा० का० ३८। ११

२ “आखर अरथ अलंकृति नाना। छन्द प्रबध अनेक विधाना।

भावभेद रसभेद अपारा। कवित्त दोष-गुन विविध प्रकारा।

कवित्त विवेक एक नहिं मोरे। सत्य कहहुं लिखि कागद कोरे।” वही ८। १-११।

३ रामचरितमानस बालकाण्ड दोहा १।

४ वही बा० का० १।१।

५. “हृदयसिन्धु मति सौप समाना। स्वाति सारदा कहहि सुजाना।

जौ बरषइ बर बारि बिचारू। होहि कवित्त मुकुता मनि चारू।” वही १०। ८-११।

६ “सारद दार नारि सम स्वामी। राम सूत्रधर अतरजामी।

जेहि पर कृपा करहि जन जानी। कवि उर अजिर नचावहि बानी।” वही १०४। ३-४

७ “भगति-हेतु विधि भवन विद्वाहू। सुमिरत सारद आवत धाहू।

रामचरितसर बिनु अ इबाहू। सोश्रम जाह न कोटि उपाहू।”

कविकोविद अस हृदय विचारी। गावहि हरिजस कलिमलहारी।

कीन्हें प्राकृत जन गुन गाना। सिर धनि लागि गिरा पछिताना।” वही, बा० का०, १०३-६, ८।

के भावुको के लिए तुलसी का द्वार खुला हुआ है—जो राम-सनेही है उनके लिए भी, जो केवल काव्य-रसिक है, उनके लिए भी। जो न काव्यरसिक है, न ही राम-सनेही है, ऐसे लोगो के लिए उनकी कविता मजाक-मखौल की चीज है, हास-रस है

“कवित रसिक न राम-पद नेहू । तिन्ह कह सुखद हासरस एहू ।”^१

वस्तुतः तो उनकी रामकथा का सच्चा माधुर्य भगवद्भक्तो को ही मिल सकता है

“हरिहर पद रति, मति न कुतरकी ।

तिन्ह कह मधुर कथा रघुवर की ।”^२

यो तुलसी का काव्य स्वान्त सुखाय है ।^३ वह उनके अपने सन्देह-मोह-भ्रम निवारण के लिए है ।^४ पर जिस काव्य का सच्चे रसिक आदर न कर सके उसके लिए किया हुआ कवि का श्रम व्यर्थ है ।^५ अतः तुलसी के इस रसमय काव्य का उद्देश्य सहज परान्त सुख है ।^६

‘भक्ति’ रस का आस्वाद और तज्जन्य आह्लाद तुलसी की दृष्टि में अभिनवगुप्त के समान एक प्रतीन नहीं होते । शैवाद्वैती अभिनव ने आस्वाद्य रस एव आस्वादन को एकाकार करके देखा था । अद्वैतवाद को साग्रह न मानने वाले आचार्यों ने आस्वाद्य-आस्वादन की इस अभिन्नता को स्वीकार नहीं किया । तुलसी भी आस्वाद और आह्लाद को, स्वाद और तोष को एक करके नहीं देखते, हाँ उन दोनों का परस्पर घनिष्ठ सम्बन्ध अवश्य स्वीकार करते हैं । राम के ‘र’ तथा ‘म’ अक्षरो के समान दोनों स्वरूपतः भिन्न हैं, पर इसी एक नाम में घनिष्ठ सम्बद्ध दोनों अक्षरो के समान ही दोनों परस्पर घनिष्ठ सम्बद्ध हैं ।^७ आस्वादन और आह्लाद ब्रह्म और जीव के समान सहज सघाती तो हो सकते हैं, किन्तु उनमें स्वरूपाभेद नहीं माना जा सकता ।^८

केशवदास

अपने आलोच्य काल के जिन कवियों का हम अध्ययन करने जा रहे हैं उनमें एक केशवदास का नाम ही ऐसा है जिन्होंने काव्यशास्त्रीय ग्रन्थों का भी प्रणयन किया है । अतः रस-स्वरूप के विषय में हम उनकी आचार्य चेतना को साक्षात् रूप में पा सकते हैं । उनकी रस-विषयक मान्यताएँ उनकी ‘रसिकप्रिया’ में निरूपित हुई हैं ।

रसिकप्रिया में विवेचित रस स्वरूप जानने से पूर्व यहाँ एक बात उल्लेखनीय है । इस रचना के शास्त्रीय एव कवित्व दोनों ही पक्षों में केशव एक विशिष्ट दृष्टि अपनाकर

१ रामचरितमानस । बालकाण्ड । दो० ८३ ।

२. वही ८ । ६ ।

३. “स्वात सुखाय तुलसी रजुनाथगाथा—भाषानिबन्धमतिमजुलमातनोति ।”

४ “निज सन्देह मोह भय हरनी । करउ कथा भवसरिता तरनी ।” मानस, बा०का०, ३०।४ ।

५. “जो प्रबध बुध नहि आदरही । सो श्रम बादि बाल कवि करही ।” वही १३ ८ ।

६ “कोरति भनिति भूति भलि सोई । सुरसरि सम सब कहँ हित होई ।” वही १३ ९ ।

७ मनि मानिक मुकुता छवि जैसी । अहि गिरि गज सिर सोह न तैमी ।

नृप किरौट तरुनी तनु पाइ । लहहि सकल सोभा अधिकाई ।

तैसेहि सुकवि-कवित बुध कहही । उपजाहि अनत नत छवि लहही ।” वही १० १-३ ।

८. “ब्रह्म जीव सम सहज सघाती ।” वही . १६ . ४ ।

चले है। यहाँ उन्होंने शृंगार की रसरजता प्रतिष्ठित करते हुए उमी के अनुरूप काव्य-सृष्टि की है। पर जो काव्यादर्श एव काव्य-दृष्टि उन्होंने यहाँ अपनायी है उमका अनुसरण उन्होंने अपने प्रमुखतम ग्रन्थ रामचन्द्रिका में नहीं किया। रामचन्द्रिका रसरज शृंगार का काव्य नहीं है।

रसिकप्रिया की रस-दृष्टि की पृष्ठभूमि में संस्कृत का काव्य-शास्त्र, रूप गोस्वामी—जीव-गोस्वामी का भक्ति-काव्यशास्त्र, और केशव के युग में फैला हुआ शृंगारी कृष्ण-काव्य है। उनके युग तक कृष्ण-भक्ति के शृंगारी 'रस काव्य' की एक विशाल मात्रा निर्मित हो चुकी थी, अभी उसका निरूपक काव्य-शास्त्र हिन्दी में कोई नहीं था। केशव एक ऐसा रस-शास्त्र हिन्दी को देना चाहते थे जो एक ओर तो भरत-परम्परा की आधार-भूमि लिये हो, दूसरी ओर शृंगारी काव्य पर खरा उतर सके, तीसरी ओर मधुरोपासक भक्तों के भी गले उतर सके। केशव ने रसिक-प्रिया में उसकी रचना का उद्देश्य इस प्रकार निरूपित किया है

“अति रति गति मति एक करि विविध विवके विलास ।

रसिकन कौ रसिकप्रिया कीन्ही केशव दास ।”^१

यहाँ 'रसिक' शब्द विशेषतः ध्यान देने योग्य है। एक ओर यह काव्य के सामान्य सहृदय का वाचक है, दूसरी ओर केवल शृंगारी प्रवृत्ति के रसीले रसिकों की ओर संकेत करता है, तीसरी ओर केशव के भक्तियुग में कृष्ण-भक्ति के क्षेत्र में मधुरोपासकों के लिए प्रचलित अर्थ की भी सूचना देता है। इस पिछले अर्थ में इस शब्द का प्रयोग श्रीमद्भागवत में भी मिलता^२ है और कृष्ण-मधुरोपासना तो इसे पूर्णतः अपनाकर केशव के युग में चल ही रही थी।

केशव इन तीनों प्रकार के रसिकों को ध्यान में रखकर रसिक-प्रिया में रस-स्वरूप एव उसके अगो-उपागो का विवेचन करना चाहते हैं। पर हुआ यह है कि उनका विवेचन शृंगार की रसरजता में ही परिसीमित हो गया है। केशव को वैसे अपने उद्देश्य में एक पर्याप्त दूरी तक सफलता भी मिली है, किन्तु उद्देश्य की त्रिमुखी प्रवृत्ति के कारण उसमें कुछ ऐसी उलझनें भी आ गयी हैं जो हिन्दी समालोचकों को परेशान किये रहती हैं। अस्तु।

यहाँ संक्षेप में हम यह दिखाना चाहेंगे कि केशव ने इस त्रिमुखी उद्देश्य को कैसे निबाहा है। रस का स्वरूप भी उनकी दृष्टि से इस निरूपण में साथ ही स्पष्ट हो लेगा। इस विषय में उनका यह निरूपण ध्यान देने योग्य है

“प्रथम सिंगार सुहास्य रस कहना रुद्र सुवीर ।

भय बीभत्स बखानियै अद्भुत सात सुधीर ॥

नवहू रस को भाव बहु, तिनके भिन्न विचार ।

सबको केसवदास हरि नायक है शृंगार ।

रति मति की अति चातुरी, रतिपति मत्त विचार ।

ताही सौ सब कहत है कवि कीबिद शृंगार ॥”

१. रसिकप्रिया . प्र०१, १२।

२. “पिबत भागवत रममालय रसिका भुवि भावुका

यहाँ प्रथम दोहे में भरत-परम्परा के ६ रसों को स्वीकृति दी गयी है, दूसरे में उन सबमें नायकत्व शृंगार का दिखाया गया है। साथ ही इसी दोहे में शृंगार को हरि-रूप कहा गया है, और इसी हरि-रूप शृंगार को अगले दोहे में रति-काम-रूप प्रतिपादित किया गया है।

केशव का रसिकप्रिया में रस-निरूपण में शृंगार की रस-राजता इष्ट है। चौदहवें प्रभाव में विविध रसों के लक्षण उदाहरण दिये गये हैं। लक्षण एक ओर तो इस रूप में है कि वे भरत-परम्परा में प्रचलित स्वरूप के अनुरूप हैं, दूसरी ओर वे रसराज शृंगार के अगभूत रस का स्वरूप प्रस्तुत करते हैं। जो शृंगार-विरोधी रस है उनकी अगता बनाने के लिए उनके लक्षणों में एक ऐसी मोड़ भी स्वीकार की गयी है जो उस रस के स्वतन्त्र रूप से अधिक दूर न जा पड़े। यह तो रही नौ रसों के स्वरूप-निरूपण की बात। किन्तु इनके उदाहरणों को रसराज शृंगार के अग-रूप में ही मानकर प्रस्तुत किया गया है। इस प्रकार रसिकप्रिया का प्रतिपाद्य है रसराज शृंगार और शृंगार की रसरजता।

दूसरी ओर केशव ने अपनी निरूपण-पद्धति से यह भी स्वीकार किया है कि शृंगार से स्वतन्त्र भी सभी अन्य काव्यरसों की सत्ता है। रसिकप्रिया के चौदहवें प्रभाव में समस्त रसों के लक्षण-उदाहरण क्रम में अन्त में शान्त का निरूपण है। यहाँ पहले तो एक उदाहरण ऐसे शान्त का दिया गया है जो शृंगार के अन्तर्भूत है। ऐसा सभी रसों के प्रसंग में किया गया है। इसके अनन्तर समस्त विवेचन के अन्त में एक उदाहरण ऐसे शान्त का दिया गया है जो शृंगार के अन्तर्भूत नहीं है, निर्वेदमूलक शान्त है। इस उदाहरण को प्रस्तुत करके केशव ने उपलक्षण-पद्धति पर यह संकेत दिया है कि इसी प्रकार अन्य रस भी शृंगार से स्वतन्त्र भी हो सकते हैं। रसिक-प्रिया उनके निरूपण का उद्देश्य लेकर नहीं चली, अतः उनका निरूपण स्वतन्त्र रूप में नहीं किया गया। इस मान्यता से यह स्पष्ट हो जाता है कि रसिकप्रिया में केशव की निरूपित रस-दृष्टि उनकी पूणत अभिमत नहीं है, एक विशेष दृष्टिकोण से ही उन्होंने इस ग्रन्थ में उसे स्वीकार किया हुआ है।^१

तीसरा दृष्टिकोण है उन रस-नायक श्रीकृष्ण की उपासना को समेटना जिनमें समस्त रस समाये हुए हैं। रसिकप्रिया के प्रारम्भ में केशव ने कृष्ण के सर्वरस-स्पर्शी रूप का ही स्मरण किया है

“श्रीवृषभानु-कुमारि-हेतु शृंगाररूप भय।

बास हासरस हरे, मातु-बधन कश्नामय।

केसी-प्रति अति रौद्र, बीर मारो वत्सासुर।

भय-दावानल पान, पियो बीभत्स बकी उर।

अति अद्भुत बच्चि विरचि-मति, सात सततै सोच चित।

कहि केसव सेवहु रसिक जन नवरसमय ब्रजराज नित।”^२

नवरसमय ब्रजराज के उपासक रसिक कौन है, यहाँ यह भी स्पष्ट है। इस छंद में कृष्ण की विविध लीलाओं का संकेत करते हुए उन्हें नवरस-मय रस-राज के रूप में स्वीकार किया गया है। रसिकप्रिया की काव्य-साधना इन्हीं ‘सुजान स्याम’ को अपने भाव-त्रिवश करने की साधना है

१ रसिकप्रिया, प्रभाव १, दो० १५, १६, १७।

२ रसिकप्रिया १।२।

“तातै रचि सो सोचि पचि कीजै सरस कवित्त ।
केसव स्याम सुजान को सुनत होइ बस चित्त ।”^१

यही दृष्टिकोण रसिक-प्रिया में स्थान-स्थान पर व्यक्त होता रहा है और निरूपण को पर्याप्त प्रभावित करता रहा है

क—“जग-नायक की नायिका बरनी केसवदास ।

तिनके दर्सन-रस कहौ सुनौ प्रकृच्छन्न प्रकास ।”^२

ख—“इहि विधि राधा-रमन के बरने मिलन विसेखि ।”^३

ग—“भरन सु केसवदास पै बरन्यौ जाइ न मित्त ।

अजर अमर जस कहि कहौ कैसे प्रेत-चरित्त ।”^४

केशव ने अनेकत्र इस बात का उल्लेख किया है कि यह राधा—राधा-रमण के श्रृंगार का विवेचन है, लौकिक श्रृंगार का नहीं

क—“प्रेम राधिका कृष्ण कौ है तातै श्रृंगार ।

ताके भाव-प्रभाव तै उपजत हाव-विचार ।”^५

ख—“इहि विधि स्याम-सिंगार-रस बहु विधि बरनो लोइ ।

चारि बरन चहु आश्रमनि कहत सुनत सुख होइ ।”^६

इस प्रकार केशव ने रसिक-प्रिया में किये हुए रस-निरूपण द्वारा त्रिमुखी साधना की है। इस प्रकार की निरूपण-साधना में यदि कुछ उलझने पड़ जाय तो आश्चर्य ही क्या है? काव्यशास्त्र के विद्यार्थियों को केशव के विवेचन को धैर्य से परखने की आवश्यकता है।

इस प्रकार केशव श्रृंगार-निरूपण को कृष्ण-भक्ति की मधुरोपासना से मिला देना चाहते हैं, किन्तु उनका ढाँचा मधुरोपासना का नहीं है। सखियों के भेद-प्रभेद का वर्णन है, पर वे सखियाँ मधुरोपासना की सखियाँ नहीं हैं, श्रृंगारी रस-ग्रथों की सखियाँ हैं। मधुरोपासना की नित्य-मिलन की भावना में विरह का स्थूल रूप में कोई स्थान नहीं है, विरह के सम्बन्ध में अलग-अलग सम्प्रदायों की विशिष्ट दृष्टि है। रसिकप्रिया में वे दृष्टियाँ एक भी नहीं हैं। या तो केशव इन साम्प्रदायिक दृष्टिकोणों से परिचित नहीं थे, या फिर साम्प्रदायिकता से दूर रहकर समूचे श्रृंगारी कृष्ण-काव्य के लिए भारत-परम्परा पर आधारित एक रसशास्त्र देना चाहते थे।^७

केशव ने रस की निष्पत्ति और अनुभूति-प्रक्रिया के सम्बन्ध में अपना निरूपण प्रस्तुत नहीं किया।

१ रसिकप्रिया १।१४।

२ वही ३।७४।

३. वही ५।३८।

४ वही ८।५४।

५ वही ६।१५।

६ वही १३।२१।

७ “बाढै रति, मति अति परै, जानै सब रस-रीत ।

स्वारथ परमारथ लहै रसिक-प्रिया की प्रीति ।”

केशव का यह रस-सम्बन्धी आदर्श रसिक-प्रिया के काव्य में उदाहरणों के रूप में ही सामने आया है। उनके शेष काव्य में इस आदर्श का निर्वाह नहीं है। न ही उन्होंने इस रसिक कृष्ण-भक्ति को आत्म-भक्ति के रूप में प्रस्तुत किया है। उनकी भक्ति-भावना जो भी है, वह राम में है, और उसके आदर्शों में उनकी आस्था है। अतः उपर्युक्त रस-विषयक केशवी आचार्य-चेतना केशव के लिए ही निरूपित है, व्यवहृत नहीं। उनके साहित्य को रसिक-प्रिया की सिद्धान्त-पद्धति पर आका नहीं जा सकता। किन्तु केशव पर कथनी-करनी के अन्तर का आक्षेप भी नहीं लगाया जा सकता। स्वयं रसिक-प्रिया में ही नव-रस की स्वतन्त्र मान्यता के सिद्धान्त को स्वीकार किया है, इसका निराकरण नहीं किया।

समीक्षा

अब तक हमने रस का स्वरूप समझने के लिए चार दृष्टियों से प्रयास किया है—संस्कृत काव्यशास्त्र की दृष्टि से, वैष्णव दर्शन की दृष्टि से, गोस्वामी आचार्यों की भक्ति-काव्यशास्त्रीय दृष्टि से, तथा स्वयं वैष्णव कवियों की दृष्टि से। इस अध्ययन से हम ऐसे कई मोटे परिणामों पर पहुँच गए हैं जिनका हमें हिन्दी वैष्णव काव्य में रस-परिकल्पना का अध्ययन करते समय ध्यान रखना चाहिये।

ऐसे परिणामों में से एक तो यह है कि वैष्णव कवि अपनी काव्यमयी वाणी में जिस रस की परिकल्पना प्रस्तुत करता है वह उसकी दृष्टि से हमारा समझा-बूझा काव्यरस नहीं है, वह वही रस है जिसका स्वरूप निरूपण वैष्णव दार्शनिक ने किया है। उसने श्रुति-प्रतिपाद्य रसरूप लीलामय ब्रह्म की रसमयी लीलाओं का गान करते हुए लीला-रस का पान किया है और उसी का पान वह अपने पाठकों को कराना चाहता है।

इस दृष्टि से काव्यशास्त्रीय रस और वैष्णव-दर्शन प्रतिपादित रस में तार्किक अन्तर हो जाता है। लौकिक स्थूल आनन्द से दोनों का आनन्द सूक्ष्म, विलक्षण एवं अलौकिक है, किन्तु दार्शनिक दृष्टि से एक बद्ध जीव की प्राकृत अनुभूति है, दूसरा सिद्ध भक्त की अप्राकृत। काव्यरस का रसिक प्रकृति के त्रिगुणात्मक चित्त की भूमिका में उसी की वृत्तियों का एक परिमार्जित आनन्द अनुभव करता है, भले ही यह आनन्द उसके आत्म-तत्त्व का हो। वैष्णव आचार्यों का दावा है कि उनका रस्य रस-तत्त्व और उसका आस्वादन दोनों ही प्राकृत गुण-चित्त की परिधि से बाहर है। भगवद्विग्रह-रूप शुद्ध सत्त्व के चित्त की अनुभूति है। काव्यरस काव्यानुशीलन के अल्प अभ्यास से ही सुलभ है, किन्तु वैष्णव रस भाग्यवानों का प्राप्य एवं अत्यन्त दुर्लभ है। वह साधना का विषय है।

काव्यरस की व्याख्या में हमें दो प्रकार के व्याख्याकार मिलते हैं—एक जिनका दृष्टिकोण द्वैतवाद के अनुरूप है, दूसरे वे जिनकी दृष्टि अद्वैत-परक है। आज जिनका रस-सिद्धान्त प्रमाण-रूप में स्वीकृत है वे सब अद्वैत-परक लोग हैं, वह अद्वैत चाहे शैवाद्वैत हो चाहे शाकर अद्वैत। इस दृष्टिकोण की छाया में काव्यरस आस्वादन से भिन्न आस्वाद्य-पदार्थ नहीं, सहृदय के आत्म-रूप का परिमार्जित चित्त की भूमिका में आस्वादन है। किन्तु वैष्णव दर्शनों में यह अद्वैती दृष्टि नहीं है। नाम से विशिष्टाद्वैत, शुद्धाद्वैत, द्वैताद्वैत आदि में ये दर्शन अद्वैत शब्द का प्रयोग करते हैं, परम तत्त्व को एक, अखण्ड, व्यापक अद्वैत सत्ता के रूप में निरूपित करते हैं, फिर भी जीव और जगत् की सत्ताओं को प्रातिभासिक स्वीकार करके द्वैत की ही प्रतिष्ठा करते हैं। फल यह हुआ कि उनका प्रतिपादित रसतत्त्व भोक्ता

जीव का आत्मानन्द नहीं है, आराध्य भगवान् का गुण, धम या स्वरूप है। इस प्रकार प्रमाता के लिए रस-तत्त्व रम्य या आस्वाद्य है। इसका एक महज परिणाम यह हुआ है कि वैष्णव कवि अपने काव्य में आस्वाद्य लीलामय स्वरूप राम और कृष्ण विभाव-पक्ष में रख सके हैं। अतः विभाव-रस और भक्तिरस के दो अलग-अलग रूप इस काव्य में उभरकर आते हैं। राधा और कृष्ण की नित्य शृंगारमयी लीलाओं के चित्रण में उन्मुक्त शृंगार का चित्रण करके एक भक्त कवि अलौकिक एवं अप्राकृत शृंगाररस का विभाव-पक्ष खड़ा कर सकता है किन्तु उसकी भक्तिमयी रति उस शृंगार में एक महचरी के अनुरूप ही तटस्थतया ही लीन हो सकती है। इस प्रकार वैष्णव रस में आस्वाद्य रस और आस्वादन रस के दो भेद अनेक स्थलों पर स्पष्ट हो गए हैं। इसकी व्याख्या काव्यरस और वैष्णव रस की दार्शनिक आधार-भूमि समझने पर ही जानी जा सकती है।

रस-परिकल्पना में तीन प्रमुख बातें आती हैं—कवि की रस-सर्जना, कवि द्वारा अपने परिकल्पित रस की अभिव्यक्ति तथा महदय सामाजिक द्वारा उसकी अनुभूति। वैष्णव काव्य में कवि-परिकल्पित रस के सम्बन्ध में कोई सन्देह नहीं किया जा सकता कि कवि ने अप्राकृत रस की परिकल्पना नहीं की। उसकी अनुभूति पर सच्चाई की कमी, कृत्रिम भावावेश और स्वानुभूति के अभाव के दोष भी नहीं लगाए जा सकते। सहजता, अकृत्रिमता और स्वानुभूति उसकी रस-परिकल्पना के स्वभाव रहे हैं। पर उसकी रस-परिकल्पना की अभिव्यक्ति ऐसी वाणी में हुई है जो केवल भक्ति वाणी ही नहीं, प्रीति सामर्थ्य के साथ काव्य-वाणी भी है। फल यह हुआ है कि उसमें एक ओर वैष्णव रस का परिपाक है, दूसरी ओर काव्य-रस का।

वैष्णव रस की उसी गहराई और अप्राकृत मात्रा तक अनुभूति जिस मात्रा तक वैष्णव दार्शनिकों ने निरूपित की है, काव्य-रसिक के लिए असंभव है। वैष्णव दर्शन प्रतिपादित एवं कवि का स्वानुभूत रस जो इस काव्य में निहित है, लम्बी साधना वाले भावुक भक्तों का ही आस्वाद्य है। काव्य-रसिक के सामने तो यह वैष्णव रस एक काव्यरस के रूप में ही आता है। अतः उसका आस्वाद्य भक्तिरस एक काव्यरस है, यह ध्यान रखने की बात है।

साहित्य का विद्यार्थी हिन्दी वैष्णव साहित्य को एक साहित्य एवं काव्य के रूप में ही देखता है और उसमें निहित रस की परीक्षा काव्यरस के रूप में ही करता है। यही मार्ग स्वाभाविक भी है और उपयुक्त भी। हम कवि सर्जना की दृष्टि से रस-परिकल्पना की व्याख्या करते हुए तो यह स्पष्ट कर सकते हैं कि इस काव्य में कवि किस रस की मृष्टि करना चाहता है और उसमें वह कहा तक सफल-असफल है, किन्तु उसकी अभिव्यजना की सफलता-असफलता और उसकी अनुभूति की व्याख्या एक काव्य समीक्षक और काव्य-रसिक के नाते ही कर सकते हैं। एक साहित्यिक अध्येता के कार्य-क्षेत्र में इतना ही आता है और, इस कार्य के सम्पादन के लिए हमें लौटकर काव्यशास्त्रीय मान्यताओं को ही मानदण्ड के रूप में स्वीकार करना पड़ता है। यह बात दूसरी है कि हम वैष्णव काव्य की रस-परिकल्पना की व्याख्या में वैष्णव दर्शन और वैष्णवी भक्ति के आधार मिद्वान्तों में भी कुछ महायत्ना लें।

काव्यानुभूति की कुछ समस्याएँ—अभी हमने रस-परिकल्पना में तीन बातों का निर्देश किया है। उनमें अन्तिम है काव्य से मिलने वाली महदय सामाजिक की काव्यानुभूति। इसी काव्यानुभूति से सम्बद्ध कतिपय समस्याओं को स्पष्ट कर लेना यहाँ अप्रासंगिक न होगा।

उनके स्पष्टीकरण के बिना वैष्णव काव्य में रस परिकल्पना के अध्ययन में बाधा हो सकती है। इन समस्याओं को हम रस-निष्पत्ति की समस्याएँ कह सकते हैं।

सामान्यतः रस-निष्पत्ति में सहृदय की काव्यानुभूति का स्वरूप इस प्रकार है। काव्यानुभूति के लिए संस्कृत काव्य-शास्त्र में विषय-पक्षीय और सहृदय-पक्षीय दोनों प्रकार की कुछ योग्यताएँ अपेक्षित समझी गयी हैं। काव्य में जिस रस को कवि प्रस्तुत कर रहा है उसकी प्रातिभ्र स्वानुभूति उसमें होनी चाहिए। उस रस की अभिव्यक्ति में प्रभावोत्पादक लालित्य एवं औचित्य होना चाहिए। यह औचित्य भाव-विधान, पात्र-योजना, भाषा-सविधान आदि सभी क्षेत्रों में अपेक्षित है। कवि की अनुभूति और अभिव्यक्ति सहृदय-सवेद्य होनी चाहिए आदि बातें विषय-पक्षीय योग्यताएँ हैं। सहृदय को काव्यानुशीलन का अभ्यासी, परिमार्जित रुचि-सम्पन्न, कल्पनाशील, वर्णनीय विषय एवं भाव में तन्मय होने की क्षमता से युक्त, तथा काव्य के प्रस्तुत रस एवं भाव के सकारो एवं वासना से युक्त होना चाहिए, आदि बातें विषय-पक्षीय योग्यताएँ हैं। ऐसे ही व्यक्ति को पारिभाषिक रूप में 'सहृदय' कहा गया है और उक्त विशेषताओं से सम्पन्न वाणी को 'काव्य'।

तो, काव्य के द्वारा सहृदय के मानसपटल पर कतिपय पात्रो-परिस्थितियों के गोचर बिम्ब प्रस्तुत किये जाते हैं। काव्य इन्हीं का वर्णन-चित्रण करता है। ये बिम्ब, यदि काव्य पठ्य काव्य है तो शाब्दी प्रतीति के माध्यम से आते हैं, अभिनेय है तो प्रत्यक्षानुभूति के रूप में। इस ज्ञानात्मक अनुभव में सहृदय का लौकिक अनुभव, मस्कार और अनुमान-क्षमता काम करते रहते हैं। इस प्रकार काव्य-सामग्री का सहृदय को मानस प्रत्यक्ष होता है।

इस सामग्री में आलम्बन, उद्दीपन, अनुभाव, संचारी भाव, आश्रयपात्र और यदा-कदा साक्षात् रूप में भावाभिव्यजना करता हुआ कवि भी—सभी चीजें आ जाती हैं। इस सामग्री के सम्बन्ध में हमें यहाँ एक बात कहनी है। काव्य-निष्ठ वर्णित रूप में इस सामग्री का आलम्बन, उद्दीपन, आश्रय, अनुभाव, संचारी आदि के रूप में वर्गीकरण करना और अलग-अलग करके देखना तो ठीक है, किन्तु सहृदय की अनुभूति के लिए यह सब सामग्री विभाव सामग्री ही होती है। 'विभाव' का पारिभाषिक अर्थ है सहृदय के भावों को जगाने वाली वस्तु। इस अर्थ में सभी सामग्री सहृदय के लिए विभाव है। दुष्यन्त-शकुन्तला के प्रसिद्ध उदाहरण में शकुन्तला ही सहृदय ही रति के उद्बोधन या विभावन के लिए विभाव नहीं है, दुष्यन्त, उसकी चेष्टाएँ, कवि का समूचा वर्णन एक भावोपयोगिनी परिस्थिति के रूप में अंकित होकर 'विभाव' है।

विभाव, अनुभाव, व्यभिचारी आदि नाम तो काव्य-वर्णित स्वरूप का विश्लेषण करने के लिए दिये जाते हैं, सहृदय के लिए यह सामग्री रसोद्बोधन का काम करती है। यदि भरत-कालीन नाम का प्रयोग करें तो इस समस्त विभाव-सामग्री को हम 'भाव-सामग्री' कह सकते हैं। भरत ने अनेकत्र इसी व्यापक अर्थ में 'भाव' शब्द का प्रयोग किया है। किन्तु आज यह शब्द चित्तवृत्त्यात्मक भावों के लिए रूढ-प्राय हो गया है, अतः इसके प्रयोग से भ्रान्ति हो सकती है।

इस मान्यता के दो सहज निष्कर्ष निकलते हैं—एक तो यह कि हम काव्य-निष्ठ सीता-शकुन्तला के प्रति रति अनुभव नहीं करते, काव्य-निष्ठ सीता-शकुन्तला हमारी रति के भाव को उद्बुद्ध या विभावित करते हैं। दोनों बातों में अन्तर है हम काव्य-शकुन्तला के प्रति रति अनुभव करते हैं—यह बात हमारे व्यष्टि-परक भाव के उद्बोधन को सिद्ध

करती है। काव्य-शकुन्तला हमारी रति को विभावित करती है, इसका अर्थ है हमारे मन की सहज-साधारण रति का प्रादुर्भाव होता है। हम, इसी प्रकार का सहज-प्रादुर्भाव काव्य-पात्रों द्वारा अनुभव करते हैं। इस भाव-प्रादुर्भाव या विभावन में शकुन्तला और दुष्यन्त अपनी परिस्थिति के बीच चित्रित होकर समान रूप से योग-दान करते हैं। अतः विभावन-सामग्री एक भावानुकूल परिस्थिति है, ममूची सामग्री में अलग निकालकर रखा हुआ कोई कोरा व्यक्तित्व नहीं।

दूसरी बात यह कि सहृदय के लिए यह अनिवार्य नहीं रह जाता कि वह काव्य में वर्णित किसी एक पात्र के समान ही दूसरे पात्र के प्रति भावानुभूति करे। यह हो सकता है कि हमारा उद्बुद्ध भाव अनेक प्रसंगों में उसी भाव के मेल में हो जिसका अनुभव काव्य-निष्ठ आश्रय-पात्र कर रहा है। उदाहरण के तौर पर हम दुष्यन्त के भावों के समान ही भावों की अनुभूति कर सकते हैं। किन्तु सभी जगह यह अनिवार्य नहीं कि हम काव्य-निष्ठ आश्रय-पात्र से समानुभूत हों। कभी हम समानुभूत भी हो सकते हैं, कभी अन्य प्रकार की भावात्मक प्रतिक्रिया भी प्राप्त कर सकते हैं।

विभाव-सामग्री के फलस्वरूप हमारे मन में जो भावोद्बोधन होता है उसे हम सामाजिक-निष्ठ भावात्मक प्रतिक्रिया कहना चाहते हैं। हमारी अनुभूतियों एवं अनुभवों का स्वभाव ही यह है कि जैसी अच्छी-बुरी, कोमल-कठोर, सुन्दर-असुन्दर वस्तु हमारे ज्ञान-पटल पर आती है, हमारे चित्त-संस्कारों के अनुरूप हममें वैचारिक या भावात्मक प्रतिक्रिया निहित करती हुई जाती है। यह भावात्मक प्रतिक्रिया उस रूप की भी हो सकती है जिसको कि और भी हम-से अनेक व्यक्ति अनुभव करते हैं। कारण, हमारा चैतिक व्यक्तित्व अनेक समान तत्त्वों से सघटित हुआ है और उसके विकास-निर्माण में समान संस्कारों एवं समान प्रक्रियाओं का योग है। यदि हमारा चैतिक व्यक्तित्व कुछ असाधारण हुआ तो हमारी भावात्मक प्रतिक्रिया अन्य अनुभव-कर्ताओं से भिन्न भी हो जाती है। काव्यानुभूति में, विशेषकर रस-काव्य में, एक विशेषता यह होती है कि कवि जन-सामान्य के स्तर और अनुभूति का ध्यान करते हुए चलता है। आचार्य शुक्ल के शब्दों में वह लोकहृदय होकर चलता है। अतः उसकी प्रस्तुत सामग्री की भावात्मक प्रतिक्रिया एक सहृदय में वैसी ही प्रायः होती है जैसी अन्य सहृदयों की भी हो सकती है। इसीलिए काव्यानुभूति को सकल-सहृदय-हृदय-सवाद-भाजक कहा जाता है।

सहृदय की यह भावात्मक प्रतिक्रिया काव्य-निष्ठ किसी भावाभिव्यजना करने वाले पात्र के अनुरूप भी हो सकती है, प्रतिरूप-विरूप भी। जहाँ अनुरूप होती है, हम कह सकते हैं कि सामाजिक और आश्रय-पात्रों में तादात्म्य घटित हुआ है, अथवा सामाजिक ने आश्रय से समानुभूति प्राप्त की है। किन्तु जहाँ भावात्मक प्रतिक्रिया भिन्न-रूपा होती है वहाँ समानुभूति या तादात्म्य नहीं होता।

वस्तुतः सहृदय की काव्यानुभूति की व्याख्या के लिए सारी काव्य-सामग्री में से एक भावाभिव्यजक आश्रय-पात्र को निकालकर उसके साथ सहृदय की भावात्मक-प्रतिक्रिया का मेल-बेमेल दिखाना ही बेकार है। आश्रय-पात्र सब जगह होता भी नहीं। हास्य की सामग्री का चित्रण होता है, अनेकत्र कोई आश्रय पात्र ही नहीं होता। भयकर और जुगुप्सित अनेक चित्र होते हैं, कोई आश्रय-पात्र नहीं होता। प्रकृति की सुन्दर और भीषण अनेक झांकियाँ आती हैं, कहीं कोई आश्रय-पात्र नहीं। तब, ऐसे प्रसंगों में सहृदय की भावात्मक प्रतिक्रिया

का किममे तादात्म्य या समानुभूति कही जाय ? यहाँ कहा जा सकता है और कहा भी जाता है कि सहृदय कवि के साथ तदात्म होता है, उसी के साथ समानुभूति प्राप्त करता है। ऐसा समझना भी अनुचित है। यह हो सकता है कि हम अनेक स्थलो पर वैसा ही अनुभव करते हैं जैसा अपनी विषय-वस्तु के प्रति कवि अनुभव करता है, पर सर्वत्र हम कवि की वस्तु को उसी की आँख से देखने के लिए बाध्य नहीं होते। एक प्रगतिवादी कहलाने वाला कवि समाज की स्वीकृत किसी स्वस्थ परम्परा पर उपहास करते हुए व्यंग करता है। समूचा चित्रण उसकी भाव-व्यजना के अनुरूप है। भाषा योजना एव कवित्व अक्षन है। उसकी अपनी अनुभूति मे सच्चाई और स्वानुभूति है। व्यक्तितगत राग या कहिए द्वेष भी है। पर वह मान्यता स्वस्थ सामाजिक मन को प्रिय है। क्या ऐसी कवि-भावव्यजना मे सामाजिक कवि से तदात्म हो सकेगा ? तब तक नहीं हो सकता जब तक वह भी वर्गवादी सहृदय न बन जाय।

वैष्णव-काव्य के अनेक रूपो ने तो कवि के साथ तादात्म्य वाली बात को अस्वीकार्य सिद्ध कर दिया है। नमूने के तौर पर श्रीभट्टजी के युगलशतक से यह चित्र लिया जा सकता है

“उठत भोर लालजू के सगते कचुकि कसत राधिका प्यारी।

खिसि खिसि परत नीलपट सिरते शशिवदनी नव जोबन वारी ॥

मन भावती लाल गिरधरजू की रची विधाता सुहाय सवारी।

जै श्रीभट्ट सुरत-रग भीने लखे प्रिया-जुत कुज-विहारी ॥” पद ३८।

इस चित्र मे राधा-कृष्ण युगल के सभोग शृंगार का व्यजनात्मक चित्रण है। प्रातः-कालीन सुरतान्त छटा के वर्णन से सभोग की व्यजना होने के कारण शृंगार का चित्रण काव्यात्मक है। पर इस शृंगार मे कवि डूबकर भी उस अर्थ मे नहीं डूबना चाहता है जिम अर्थ मे सामान्यत समझा जाता है। वह कान्ताभाव का भक्त है, उमकी निष्ठा का रूप साम्प्रदायिक है, वह सहचरी के रूप मे ही इस युगल-छवि की दर्शनात्मक झाकी ले सकता है। इस चित्र से उसमे रति का उदय तो होगा किन्तु वह रति शृंगार-क्षेत्रीय दाम्पत्य-रति से सर्वथा भिन्न होगी। वह राधा-कृष्ण की दाम्पत्य-रति से तटस्थ, उनके प्रति सहचरी-रति होगी। कान्ताभाव की इस रूढ चेतना को लेकर चलने वाले कवि के साथ किसी ऐसे ही साम्प्रदायिक रसिक पाठक का ही तादात्म्य कहा जा सकता है, काव्य-रसिक सहृदय का तो नहीं। वह तो इस समूचे चित्र से भावात्मक प्रतिक्रिया प्राप्त करता है और वह होती है रति की, जिसका परिपाक साहित्यिक शृंगार कहलाता है। अत यह सिद्धान्त भी अपने मे कम लचर नहीं कि सहृदय कवि से तादात्म्य या समानुभूति प्राप्त करता है। इस सिद्धान्त को स्वीकार करके चलने पर वैष्णव काव्य की रस-परिकल्पना मे सामाजिक की काव्यानुभूति अविश्लेषित ही रह जाती है।

अत यही सिद्धान्त हमे स्वीकार्य है कि काव्य-सामग्री समूचे रूप मे, जिसमे आलम्बन, उद्दीपन, आश्रय, अनुभाव तथा यदि कवि भी साक्षात् उपस्थित है तो वह भी, सब सम्मिलित है। सामाजिक के मानस-पटल पर ज्ञानात्मक अनुभव प्रदान करती हुई अर्थात् गोचर बनती हुई भावात्मक प्रतिक्रिया प्रदान करती है। यह भावात्मक प्रतिक्रिया अनेक स्थलो मे काव्य-निष्ठ आश्रय-पात्र से समानुभूत होती है, अनेक स्थलो मे कवि से समानुभूत होती है, किन्तु

इसका सर्वत्र ही आश्रय-पात्र या कवि से तदात्म होना अनिवार्य नहीं। यह उनकी अनुभूति में विरूप-प्रतिरूप भी हो सकती है।

काव्य में प्रस्तुत यह विभाव-सामग्री सामाजिक के हृदय में साधारणीभूत भावों की प्रतिक्रिया उत्पन्न करती है, अर्थात् सामाजिक के भाव निजत्व-परत्व के रूप में न होकर सामान्य भूमि के होते हैं। इस सामान्य भावोदय का कुछ श्रेय तो सहृदय की आस्वादन-क्षमता को होता है, बहुत-कुछ विभाव-सामग्री की साधारणीकृतरूपता को होता है। जैसी वस्तु हमारे सामने आती है हम तदनु रूप भावात्मक अनुभूति करते हैं। सुन्दर वस्तु के सामने आने पर सौन्दर्य-मग्नता और कुरूप के सामने आने पर जुगुप्सा की भावात्मक प्रतिक्रिया होना हमारे मन का सहज स्वभाव है। अतः साधारणीकृत विभाव-सामग्री के सामने आने के कारण हमारा भावोद्बोधन भी साधारण भूमि का होता है।

यह साधारणीकरण क्या है और इसका स्वरूप क्या है, इस पर भट्टनायक के समय से निरन्तर विचार-विवेचन होता चला आ रहा है और अब भी इसकी अनेक गुत्थियाँ अस्पष्ट हैं। पर इसकी महत्ता निर्विवाद है। इसके बिना काव्यानुभूति की समस्या का हल नहीं होता।

काव्य में वर्णित सामग्री कवि द्वारा देश-काल-व्यक्तित्व के परिपूर्ण बिम्बन के साथ सविशेष रूप में चित्रित की जाती है। यदि वह ऐसा न करे तो वैचारिक साहित्य के समान उसकी वाणी केवल विचारोद्बोधन कराकर ही रह जाय, भावोद्बोधन के लिए उपयोगी वस्तु-बिम्बन न करा सके। तब प्रश्न उठना स्वाभाविक है कि यह सविशेष सामग्री सामाजिक के भावोद्बोधन का कार्य कैसे करती है? काव्य की सीता-शकुन्तला, जो किसी एक काल की, एक देश-विशेष की तथा किन्हीं विशिष्ट परिस्थितियों की पात्रियाँ हैं, किन्हीं विशिष्ट राम-दुष्यन्त के हृदय में ही भावात्मक प्रतिक्रियाएँ उत्पन्न कर सकती हैं, आज सामाजिक के मन में तो उनकी रत्यादि उद्बोधन के लिए उपयोगिता स्वीकार नहीं की जा सकती। इन बाधाओं को दूर करने के लिए ही भट्टनायक ने साधारणीकरण व्यापार को परिनिष्ठित रूप दिया था। कवि-भाषा और रगमचीय कौशल एवं सज्जा के प्रभाव से तथा सहृदय की सहृदयता के अनुयोग से कवि-वर्णित विभाव-सामग्री असाधारण रूप में चित्रित होते हुए भी सामाजिक की प्रतीति के लिए साधारणीभूत हो जाती है। साधारणीकृत विभावादि का निरूपण करते हुए मम्मट ने कहा है कि ये सामाजिक की चेतना में अपने-पराये के निश्चित सम्बन्धों के स्वीकार-परिहार दोनों से अलग, साधारण्यात्मक चेतना से परिगृहीत होते हैं।^१ अभिनव ने इनके साधारणीकृत होने का एक मनोवैज्ञानिक दार्शनिक हल दिया है। सामाजिक के चित्त-फलक पर प्रस्तुत विभावादि-सामग्री के देश-काल-व्यक्तित्व विशिष्ट रूप में वर्णित होते हैं, दूसरी ओर सामाजिक का अवचेतन मन इस सामग्री की कविकल्पना-प्रसूनता तथा देश-काल-व्यक्तित्व-हीनता से परिचित होता है। वह जानता है कि यह सब-कुछ नहीं है। न वास्तविक राम है, न वास्तविक सीता, न वास्तव में उनका युग। इस प्रकार उसके सामने नटादि ही होते हैं। काव्य में नटादि का प्रतिनिधि कवि-शब्दों को लिया जा सकता है। तब सामाजिक के चेतना-फलक पर दो प्रकार के विशेष एक-दूसरे के विरोध में खड़े दिखायी देते हैं। एक ओर मूल

१ काव्यप्रकाश ३०४ पृ० ६१-६२। “ममैवेते शत्रोरेवेते तदस्थस्यैवेते न ममैवेते न शत्रोरेवेते न तदस्थस्यैवेते इति स-बन्धविशेषसर्वाकारपरिहारान्निधम नध्यवसायात् साधारण्येन प्रतीतैरभिव्यक्त-स्थायी रस ।”

पात्रों में निहित विशेष, दूसरी ओर नटादि में निहित विशेष, काव्य में कवि-शब्दों में निहित विशेष। ये दोनों प्रकार के विशेष आपस में एक-दूसरे में टकराकर ममाप्त हो जाते हैं और विभावादि सामग्री सामाजिक के लिए माधारणीभूत रह जाती है।

“यस्या वस्तुसता काव्यापिताना च देशकालप्रमात्नादीना नियमहनूनाम अन्योन्यप्रतिबन्धबलादत्यन्तमपसारणे स एव साधारणीभाव सुतरा पुष्यति।”^१

तब साधारणीकरण का अर्थ हुआ विभावादि सामग्री का सामाजिक की चेतना में इस प्रकार लाया जाना कि वे उसमें भावात्मक प्रतिक्रिया उत्पन्न कर सकें अर्थात् भावोद्बोधन कर सकें।

किन्तु आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने विभावादि का इस रूप में लाया जाना साधारणीकरण माना है जिसमें वे सभी सामाजिकों के उसी भाव के विषय बन सकें जिसके कि काव्य में वर्णित आश्रय पात्र के बन रहे हैं। शुक्लजी की यह मान्यता आचार्य विश्वनाथ के प्रभाव में बनी है जिसमें विश्वनाथ ने विभाव के साधारणीकरण और आश्रय से तादात्म्य की बात कही है।^२ शुक्लजी भी आश्रय के साथ तादात्म्य मानते हैं।^३ किन्तु यह मान्यता अभिनवगुप्त द्वारा प्रमाणित नहीं होनी। हम ऊपर लिख चुके हैं कि काव्यानुभूति में आश्रय से जहा-कही तादात्म्य मिल जाने पर भी सर्वत्र ऐसा नहीं होता। अतः इस मान्यता को एक व्यापक सिद्धान्त के रूप में स्वीकार नहीं किया जा सकता। अतः साधारणीकरण का अर्थ विभावादि-सामग्री का केवल इसी रूप में सामाजिक के मामले लाया जाना कहा जा सकता है कि वह सामाजिक में भावों को विभावित कर सके। इन विभावित होने वाले भावों के साथ यह कौद नहीं लगायी जा सकती कि वे काव्य में वर्णित आश्रय-पात्र के अनुरूप ही होने चाहिए।

विभावादि के साधारणीकरण के आश्रय-पात्र या कवि के साथ सामाजिक के भाव-तादात्म्य का अनिवार्य सम्बन्ध नहीं है। हमने पीछे जो श्रीभट्ट का पद्य प्रस्तुत किया है उसमें सामाजिक का श्रीभट्ट से भाव-तादात्म्य नहीं है। सामाजिक उक्त चित्र में काव्य-संस्कारों के अनुरूप अमिश्रित शृंगार की ही अनुभूति करता है, किन्तु श्रीभट्टजी अपनी साम्प्रदायिक भाव-निष्ठा के अनुरूप उक्त चित्र में सहचरी-रति का आस्वादन करते हैं। अतः कवि और सामाजिक के बीच वहाँ भाव-तादात्म्य तो नहीं है किन्तु उसमें साधारणीकरण भी नहीं है, ऐसा कहना अनुभूति के सिद्धान्त को ही झुठलाना है। राधा, कृष्ण, उनके अनुभाव, उनकी अनुभूतियाँ सभी कुछ साधारणीकृत होता है और सामाजिक के हृदय में भावोद्बोधन की पूरी-पूरी क्षमता रखता है। अतः कहा जा सकता है कि विभावादि का साधारणीकरण वहा भी होता है जहा हम कवि या आश्रय पात्र से तदात्म्य होते हैं, वहा भी हो सकता है जहा हम उसकी उपेक्षा कर काव्य-संस्कारों और अपने व्यक्तित्व के अनुरूप भिन्न प्रकार की अनुभूति कर रहे होते हैं। इस प्रकार साधारणीकृत विभावादि का काम सामाजिक को साधारणीभूत भावों की प्रतिक्रिया प्रदान करना है, आश्रय या कवि से तदात्म्य कराना नहीं।

ऊपर के विवेचन से ऐसा प्रतीत होता है कि काव्य में सर्वत्र अनिवार्यतः साधारणीकरण हो जाता है, भले ही हमारी भावात्मक प्रतिक्रिया आश्रय के अनुरूप या विरूप हो।

१ अभि० भा०, भा० १, पृ० २७६।

२ सा० ८०, परि० ३, का० ६—“प्रमाता तदभेदेन स्वात्मान प्रतिपद्यते।”

३ चि० तामणि, भा० १, सारणीकरण और व्यक्तिवैचिन्त्यवाद।

इस प्रकार के साधारणीकरण की कोई सीमा नहीं होगी। किन्तु ऐसा समझना भी ठीक नहीं। साधारणीकरण के मूल में दो तत्वों को स्वीकार किया जा चुका है—लालित्य एव औचित्य। ये तत्व भाषा, पात्र, परिस्थिति, भावाभिव्यक्ति सभी स्तरो पर अपेक्षित हैं। इनमें भी औचित्य तो साधारणीकरण का प्राणाधार तत्व है। उसकी कमी हो जाने पर विभावादि रसोपयोगी साधारणीकरण नहीं पा पाते। अर्थात् वे देश-काल-व्यक्तित्व की सीमाओं में मुक्त होकर सामाजिक के सामने नहीं आ पाते। रसाभासी काव्यों में प्रायः यही होता है। तब सामाजिक प्रायः औचित्य-अनौचित्य के विचार को साथ लिये हुए पात्रों एव परिस्थितियों के प्रति विविध वैचारिक एव भावात्मक प्रतिक्रियाएँ प्राप्त करता है। उदाहरण-स्वरूप एक अत्याचारी एव क्रूर व्यक्ति के द्वारा किसी श्रमिक निर्धन को सताये जाने पर हम उस क्रूर के क्रोध में तो योग देते ही नहीं, साथ ही उस पीड़ित के प्रति करुणा से भर जाते हैं, उस अत्याचारी के प्रति घृणा और रोष संचित करते हैं—आदि, आदि। इस प्रकार औचित्य-रहित भावाभिव्यक्ति के स्थलों में साधारणीकरण अपूर्ण रह जाता है। किन्तु वहाँ भी उसका सर्वथा अभाव नहीं होता।

रसाभासी काव्यों में एक मात्रा तक साधारणीकरण होता है, इसका एक कारण है। रसाभासी काव्यों में अनौचित्य कवि द्वारा जाना बूझा ही लाया जाता है। वह अनौचित्य इसलिए ही लाया जाता है कि सामाजिक-काव्य वर्णित पात्रों के व्यक्तित्व और प्रकृति के प्रति कवि की अभिप्रेत प्रातिक्रिया प्राप्त कर सके। उद्देश्य तो सदा कवि का यही होता है, किन्तु उसे अपने इस उद्देश्य में सर्वत्र सफलता ही मिलती हो, यह आवश्यक नहीं होता। मधुरोपासक वैष्णव कवियों ने शृंगार के चित्रण में जान-बूझकर लोक-मर्यादा एव औचित्य को तिलाजलि दी है। ऐसा करके वे राधा-कृष्ण के प्रेम की सघनता और तीव्रता की अनुभूति कराना चाहते हैं। चैतन्य-सम्प्रदायी भक्तों ने इसी सघनता को अनुभव कराने के लिए परकीयात्व का आदर्श अपनाया है। इस प्रकार इन सम्प्रदायों का भक्त कवि भक्ति के उच्चतम आदर्श की अनुभूति सामाजिक को कराने के लिए औचित्य का परित्याग और अनौचित्य का स्वीकार करता है। किन्तु उसे सर्वांश में सफलता नहीं मिलती। उसके अनेक चित्रों में काव्य-संस्कारी एव समाज-चेतना-सम्पन्न सामाजिक भक्ति की अनुभूति तो करता ही नहीं, अभिश्रित निर्मल शृंगार की अनुभूति भी नहीं कर पाता। उसे वैसे ही तटस्थ भावात्मक प्रतिक्रिया मिलती है जैसी उसे अन्यत्र प्रायः रसाभासी काव्यों में मिला करती है। एक भक्त-साम्प्रदायिक उसकी इस अनुभूति को प्राकृत, लौकिक, अज्ञान एव जडता आदि नाम दे सकता है, किन्तु काव्यानुभूति के नाते उसकी भावात्मक प्रतिक्रियाओं को अपेक्षित नहीं किया जा सकता। इस प्रकार यह सिद्ध है कि इस प्रकार के औचित्य की कमी वाले काव्यों में भी विभाव-सामग्री का एक मात्रा तक साधारणीकरण होता है। पर इस साधारणीकरण में वैसे पूर्णता नहीं होती जैसी प्रकृत रस-काव्य के स्थलों में होती है।

इस साधारणीकृत विभाव-सामग्री द्वारा औचित्य की मात्रा एव स्वरूप के अनुरूप सामाजिक हृदय में साधारणीभूत भावों का उदय होता है। ये भाव स्वरूपतः उसकी वासना-रूप होते हैं। इस भावोदय में चित्र की सात्त्विकता होती है, प्रमाता का हृदय अन्य सवेद्यों से शून्य होता है। फल ग्रह होता है कि उसकी अनुभूति में सध्वनता एव चेतना में विश्रान्ति होती है। इस प्रकार मनोमय और आनन्दमय उभय कोशों के स्तर पर मिली-जुली काव्यानुभूति सहृदय के लिए आनन्दमय होती है।

इस आनन्दमयी काव्यानुभूति को ही रस कहा गया है। इसकी स्वरूपात्मक व्याख्या विभिन्न दर्शनो के महारे सस्कृत काव्याशास्त्रियो ने की है जिसे हम प्रथम अध्याय में देख चुके हैं। उन सभी दर्शनो का उपयोग तो यत्र-तत्र हुआ है। पर सभी व्याख्याओ में इसी आनन्दमयी स्थिति की व्याख्या नहीं हुई है। ऐसा सफल प्रयास केवल शैव और वेदान्त का प्रयोग करने वाले आचार्यों द्वारा ही हुआ है।

आत्मवादी दर्शनो की दृष्टि से यदि इस काव्यानन्द की व्याख्या की जाय तो यही कहा जायेगा कि यह मनोवृत्तियो की एकाग्रता के कारण अनुभूत कुछ सूक्ष्म वासनात्मक आनन्द है। दुखवादी बौद्धो की दृष्टि में यह आनन्द आनन्दाभास ही कहा जा सकता है। चित्र-नुरग जैसी भ्रान्तियो पर आधारित कल्पनामूलक आनन्द ही रस है, ऐसा कहा जा सकेगा।

आत्मवादी दर्शनो में न्याय-वैशेषिक की दृष्टि से यह आनन्द मानसेन्द्रिय-ग्राह्य है। इन दर्शनो के अनुसार आत्मा का पूर्ण रूप आनन्द-स्वरूपात्मक नहीं, दुखाभाव ही इनकी आनन्दावस्था है। समारावस्था के समूचे मुख दुखावृत है, अत दुख-रूप ही है। अत काव्यानन्द भी शुद्ध सुख नहीं है। उसकी अनुभूति भी एक भ्रम है।

मीमामक भी आत्मा को आनन्दरूप नहीं मानता। उसके अनुसार भी काव्य रस विशुद्ध आनन्द नहीं कहा जा सकता। मीमासा के अनुसार मोक्ष सुख यद्यपि भावात्मक है किन्तु काव्यरस को तात्त्विक आत्मरस की अभिव्यक्ति नहीं कहा जा सकता, चित्तवृत्ति के धरातल का ही समन्वित-वृत्ति-मूलक आनन्द कहा जा सकता है।

साध्य की दृष्टि से कहा जा सकता है कि काव्य-सामग्री साधारणीकृत होकर चित्तवृत्ति का अंग बनती है। दूमरी ओर में प्रमातृ-चित्त उसका ग्रहण करता है और उसकी पौरुषेय बोध के रूप में परिणति होती है। इस प्रक्रिया में चित्त में रजस् तमस् दब जाते हैं और सत्त्व का प्रकाश बढ जाता है। सत्त्व का प्रकाश ही स्वरूपत सुखात्मक है। अत काव्यरस की अनुभूति प्राकृत चित्त की ही अनुभूति या परिणति है। तच्छायापत्ति से एकाकार हुई चेतना उसके आस्वादन का अभिमान करती हुई अपने को आनन्दमग्न अनुभव करती है।

इन दर्शनो में एक शैव दर्शन ही ऐसा है जो काव्यानन्द को भी मोक्षानन्द के समान आत्म-स्वरूप मानता है। सविद् की विश्रान्ति ही का आनन्द रस है, वह मोक्ष में भी व्यक्त होता है, काव्यानुभूति में भी, विषयानुभूति में भी। प्राकृत किन्तु परिमार्जित चित्त के धरातल पर उक्त विश्रान्त सविद् की अनुभूति होने के कारण शैव दर्शन की दृष्टि में काव्यानन्द ब्रह्मानन्द-सहोदर है। यह आनन्द वेदान्तियो के समान उसकी दृष्टि में विवर्त-रूप नहीं है।

किन्तु वेदान्त की दृष्टि में यह आनन्द एक भ्रम है। फिर भी इस आध्यात्मिक अनुभूति में आत्म-तत्त्व का ही प्रकाशन होता है। अन्य आवरणो का यहाँ भग हो जाता है, केवल एक रत्यादि-रूप सात्त्विक चित्त का निर्मल आवरण उस पर जाता है। अत एक निर्मल आवरण से आवृत आत्मानन्द ही काव्यरस है।

किन्तु वैष्णव दर्शनो की दृष्टि में यह काव्यानन्द आत्मानन्द का प्रकाशन न होकर प्रकृत चित्त की एक सात्त्विक एवं परिमार्जित अनुभूति है। यह अनुभूति सूक्ष्मता और सघनता के कारण लौकिक विषय-सुखो से विलक्षण एवं तीव्र होने से अलौकिक भले ही कही जा सके, किन्तु इसे अप्राकृत तो नहीं कहा जा सकता। अत उनकी दृष्टि में काव्य-रस भी तात्त्विक

दृष्टि से रसाभास है। सच्चा रस तो है श्रुति-प्रतिपाद्य लीलामय पुरुषोत्तम तत्त्व। वह आस्वाद्य रस है, और उसका भावुक एव कृपाप्राप्त भक्त के अप्राकृत चित्त में हुआ रत्यात्मक प्रकाशन दोनों ही रस-रूप हैं। एक को हम विभाजन की दृष्टि में आम्वाद्य रस कह सकते हैं, दूसरे को आस्वादन रस। वस्तुतः है दोनों शक्तिमान् आर शक्ति पक्षों के प्रकाशन ही। फिर भी आस्वाद्य एव आम्वादन का अन्तर किया जा सकता है।

वैष्णव दर्शन यद्यपि आनन्द के ब्रह्म-तत्त्व से सम्बन्ध के विषय में विविध व्याख्याएं प्रस्तुत करते हैं, जिन्हें हम सम्बद्ध अध्याय में देख चुके हैं। उन मतों की पुनरावृत्ति यहाँ अपेक्षित नहीं। कोई उन्हें परमात्म-तत्त्व का गुण मानता है तो कोई स्वरूप-निरूपक धर्म आदि। कोई ज्ञान से पृथक् करके देखना चाहता है तो कोई ज्ञान और आनन्द को एकाकार देखता है। इन दृष्टि-भेदों से कोई विशेष अन्तर नहीं पड़ता। मूल बात यह है कि जहाँ शैव और वेदान्ती इस आनन्द का मूल स्रोत प्रमाता की अपनी ही आत्मा में केन्द्रित करते हैं, वहाँ वैष्णव दर्शन जीव की अल्पता, परिच्छिन्नता एव अनानन्दमयता की चेतना रखते हुए उस आनन्द के मूल स्रोत के लिए परम तत्त्व लीला-पुरुषोत्तम की ओर उन्मुख होते हैं। इस आत्म-परमात्म के अन्तर की चेतना ही उनमें उभय के बीच एक प्रेमात्मक सम्बन्ध स्थापित करा देती है। यही प्रेम परिणतावस्था में भक्तिरस है, स्वरूपत आनन्दात्मक है। इस प्रेम-तत्त्व को प्राकृत रतिरूप कोई न समझ ले, इसलिए य वैष्णव दर्शन उसका स्वरूपात्मक सम्बन्ध किसी न किसी प्रकार से परमात्म तत्त्व से ही जोड़ते हैं। साथ ही वे एक बात और करते हैं। आस्वाद्य पर-तत्त्व रस को वे साकार-सगुण लीलामय रूप में लाकर भावना का विषय बनाते हैं। यह साकारता सगुणता उन्हीं लौकिक भावों के रूप में, लौकिक सम्बन्धों के रूप में व्यक्त होती है जो प्राकृत हैं, स्थूल हैं, समारी हैं। अतः वैष्णव काव्य में परिकल्पित रस जानकार भगवत्कृपाप्राप्त भक्तों के लिए तो अप्राकृत विशुद्ध पूर्ण रसतत्त्व ही रहता है, किन्तु भक्ति के सस्कारों एव साधना से शून्य हृदयों के लिए यह रस लौकिक एव प्राकृत जैसा रह जाता है, अधिक से अधिक अलौकिक किन्तु प्राकृत काव्यरस बनता है।

इन तथ्यों के परिचय के अनन्तर अब हम हिन्दी वैष्णव साहित्य के अपने आलोच्य काल के कवियों की कृतियों में रस-परिकल्पना का अध्ययन कर सकते हैं।

कृष्णभक्ति-काव्य में रस-परिकल्पना

सोलहवीं-सत्रहवीं शतियों का कृष्णभक्ति-काव्य प्रमुखतया साम्प्रदायिक धाराओं में प्रवाहित हुआ है। अधिकांश कवि किसी न किसी सम्प्रदाय विशेष की चेतना एवं प्रेरणा स्वीकार करते चले हैं। कुछ ही कवि ऐसे होंगे जिन्हें सम्प्रदाय-मुक्त कहा जा सके अथवा जिनकी भावना किसी एक ही सम्प्रदाय की सीमा में न बँधकर एकाधिक सम्प्रदायों से जुड़ती हो। कृष्णभक्ति-काव्य की रस-परिकल्पना का परिचय प्राप्त करते समय हमें यह ध्यान रखना उपयुक्त होगा। जिस काव्य की साम्प्रदायिक पृष्ठभूमि निश्चित है, उस पर समूचे रूप में ही विचार करना सरल होगा, हों जिन कवियों का कवि-व्यक्तित्व कवित्व-क्षमता के नाते अपना विशिष्ट स्थान बनाये हुए है उनके काव्य पर विशेष ध्यान अपेक्षित होगा। जो असम्प्रदायी या अनिश्चित-सम्प्रदायी कवि हैं उनके ऊपर तो समूचे रूप में नहीं, व्यक्तिगत ही कुछ विचार किया जा सकता है।

मात्रा की दृष्टि से इस काल का कृष्ण-साहित्य इतना विशाल है कि समीक्षक यदि इस सबके विषय में कुछ कहना चाहता है तो उसे प्रमुख कवि, प्रमुख कृति और उसमें निहित प्रमुख चेतनाओं तक ही अपने को सीमित रखना पड़ेगा। प्रस्तुत एक ही अध्याय में इस समूचे साहित्य की रस-परिकल्पना का अध्ययन प्रस्तुत करने के लिये हमें भी चुनाव के साथ चलना होगा।

काल की दृष्टि से सम्प्रदायों का क्रम इस रूप में है—निम्बार्क सम्प्रदाय, राधावल्लभ सम्प्रदाय, चैतन्य सम्प्रदाय, वल्लभ सम्प्रदाय, हरिदासी सम्प्रदाय। पर समूचे कृष्ण-काव्य में अष्टछापी कवियों की कृतियाँ अपना विशिष्ट स्थान रखती हैं। अबतक यही साहित्य सबसे अधिक प्रकाश में आया है, सबसे अधिक अध्ययन का विषय बना है और इसी ने जनमानस में सबसे अधिक प्रवेश पाया है। वस्तुतः अष्टछापी काव्य में ही साम्प्रदायिक होकर भी सर्वाधिक असाम्प्रदायिकता है, अर्थात् अधिकतम-सहृदय हृदय-सवाद-भाजकता का गुण उसमें सबसे अधिक है। यो सम्प्रदायों का उदय किसी काल-क्रम से हुआ हो, जहाँ तक इस काल के हिन्दी कृष्ण-काव्य का प्रश्न है, वह सब लगभग समसामयिक रूप से अपनी-अपनी धाराओं और चेतनाओं का अनुगमन करते हुए, वृन्दावन और ब्रजभूमि में कृष्णरस के रसिक भक्त कवियों द्वारा रचा गया है। हिन्दी कृष्णकाव्य का सुन्दरतम अंश इन्हीं शतियों में इसी सहज रूप में आविर्भूत हुआ है। इन सब वस्तु-स्थितियों का ध्यान रखते हुए प्रस्तुत अध्याय में हम विवेचन का निम्न क्रम निर्धारित करके चलना चाहते हैं—अष्टछापी कृष्णकाव्य, अष्टछापेतर कृष्णकाव्य, असम्प्रदायी एवं अनिश्चित-सम्प्रदायी कृष्णभक्त कवि। इसका वर्गीकरण इस रूप में किया जा सकता है

(अ) माम्प्रदायिक कृष्णभक्ति-काव्य म रस-परिकल्पना

- १ अष्टछापि कृष्णभक्ति-काव्य मे रस-परिकल्पना
- २ अष्टछापेतर कृष्णभक्ति-काव्य मे रस-परिकल्पना
 - (क) निम्बार्क सम्प्रदायी काव्य
 - (ख) हरिदास-सम्प्रदायी काव्य
 - (ग) राधावल्लभ-सम्प्रदायी काव्य
 - (घ) चैतन्य-सम्प्रदायी काव्य

(आ) असम्प्रदायी एव अनिश्चित-सम्प्रदायी कृष्ण-भक्त कवि

मीरां

रसखान

इस वर्ग के यो छोटे-मोटे और अनेक कृष्ण-भक्त कवि हैं। उनमे से रस-कल्पना की दृष्टि से उत्कृष्ट एव प्रतिनिधि ये दो नाम चुने जा सकते हैं।

इम क्रम के अनुसार ही हम पहले अष्टछापि कृष्णकाव्य मे रस-परिकल्पना का अध्ययन प्रस्तुत करेगे, पीछे अन्य सम्प्रदायो एव अन्त मे मीरा और रसखान की रस-परिकल्पना का निरूपण रहेगा।

अष्टछापि कृष्णभक्ति-काव्य मे रस-परिकल्पना

‘अष्टछाप’ के अन्तर्गत आठ कवि आते हैं—सूरदास, परमानन्ददास, कुम्भनदान, कृष्णदाम, नन्ददास, चतुर्भुजदास, गोविन्दस्वामी और छीतस्वामी। इन सभी कृतियों का काव्य हमारे आलोच्य काल की परिधि मे आता है।

अष्टछाप के सभी कवियों की रस-परिकल्पना बल्लभाचार्यजी एव आचार्य विट्ठल के दृष्टिकोण से परिचालित है। बल्लभ ने अपने सभी ग्रथो मे ‘रसो वै स’ श्रुति का प्रतिपाद्य रस-तत्त्व ‘श्रीकृष्ण’ ही को निरूपित किया था। इस रसमय तत्त्व को निर्गुण मानते हुए भी उन्होने चरम रूप मे सगुण एव लीलामय ही प्रतिपादित किया था। उन्ही लीलामय मधुराधिपति श्रीकृष्ण की लीलाओ का गान अष्टछापि कवियों का ध्येय बना। श्रीकृष्ण, उनकी लीलाएँ, उन लीलाओ का गान—यह सभी कुछ तो रसमय है, इसमे भी उनकी शृंगारमयी मधुर लीलाएँ तो महारस हैं।

बल्लभ-सम्प्रदाय मे श्रीकृष्ण का ब्रज-विहारी रूप ही मुख्यत प्रिय रहा, मथुरा और द्वारका के कर्मठ कृष्ण अधिक आकर्षण न रख सके। इसी कारण ब्रजलीला के अनुरूप ही उनके बाल, कुमार, पौगण्ड और किशोर रूपो की नाना झाकियाँ इन अष्टछापि कवियों ने प्रस्तुत की। मथुरावासी कृष्ण ने किशोर-लीला की स्मृतियों को उभारने का ही काम किया। सम्प्रदाय की मान्यता के अनुसार भगवान् कृष्ण ब्रज मे ग्यारह वर्ष बावन दिवस पर्यन्त रहे।^१ अष्टछाप का समूचा काव्य भगवान् के इसी काल का लीला-गान है।

बल्लभाचार्यजी ने सेवा और आराधना के लिए भगवान् के दो रूप प्रमुखतया चुने—बालरूप और किशोररूप। कुमार और पौगण्ड इन्ही की माध्यमिक अवस्थाएँ हैं।

१ श्री द्वारकादास परीख “परमानन्दसागर • दक भाकी” परमानन्दसागर डा० गोवर्धननाथ शुक्ल संपादित पृ० ४।

डा० दीनदयालुजी के अनुसार महाप्रभु वल्लभ ने पहले वात्सल्य भक्ति का ही प्रचार किया था, पीछे अपने उत्तर जीवन-काल में उन्होंने युगल-स्वरूप की उपासना भी स्वीकार की।^१ जो हो, इतना निश्चित है कि स्वयं वल्लभाचार्यजी के ग्रन्थों में ही बाल-रूप के अतिरिक्त किशोर युगल-रूप की भावना भी पूर्णतः पुष्ट रूप में उपलब्ध होती है।^२ महाप्रभु के अनन्तर उनके उत्तराधिकारी विट्ठल और श्रीहरिरायजी में श्रृ गारमयी किशोर-लीला का प्राधान्य और बढ़ता गया। इस प्रकार वल्लभ सम्प्रदाय की रस-परिकल्पना मुख्यतः दो भावों की है— वात्सल्य और माधुर्य। इन दो के अतिरिक्त दो रस और हैं जिनकी भावना वल्लभ-सम्प्रदाय और उसके अनुयायी कवियों के काव्य में मिलती है। ये रस हैं—दास्य और सख्य।

महाप्रभुजी ने भक्ति का स्वरूप इन शब्दों में निरूपित किया है

“माहात्म्यज्ञानपूर्वस्तु मुदुढ सर्वतोधिक ।

स्नेहो भक्तिरिति प्रोक्तस्तथा मुक्तिर्न चान्यथा ॥”^३

तात्पर्य यह कि माहात्म्य ज्ञान-पूर्वक चरम-सीमा-प्राप्त मुदुढ स्नेह ही भक्ति है। भक्ति के इस सामान्य लक्षण में भगवान् के माहात्म्य की चेतना को एक सामान्य शर्त के रूप में स्वीकार किया गया है। वस्तुतः यह माहात्म्य-चेतना भक्ति-मार्ग की एक अनिवार्य अनु-भूति है। यदि देखा जाय तो लौकिक भावों को भगवदीय बनाने में इसी का सर्वाधिक योग है। किन्तु रसिक-सम्प्रदायियों ने मधुर-भावना को, जिसमें महत्त्व-चेतना का विलयन हो जाता है, उत्कृष्ट ठहराने के लिए इस चेतना को प्रेम के घनत्व में बाधक बताया है।^४

श्रीहरिरायजी ने भी माहात्म्य-चेतना का प्रेम के घनत्व आने पर छूट जाना स्वीकृत किया है। ‘जब सर्वोपरि स्नेह होयगो तब आपही तैं स्नेह ऐसो पदार्थ जो माहात्म्य कू छुडाय देयगो ।’^५ अष्टछापी रस-परिकल्पना में माहात्म्य चेतना अन्य भावों के साथ मिली हुई भी मिलती है, स्वतन्त्र भी मिलती है और बिना इस चेतना के भी अन्य रसों का परि-पाक मिलता है। माधुर्य के घनत्व में प्रायः महत्त्व घुलता हुआ दिखायी पड़ता है।

अष्टछाप के आठों कवियों में रस-दृष्टि से तीन ही नाम उल्लेखनीय हैं—सूरदास, परमानन्ददास और नन्ददास। पर वस्तुतः सूर ही अष्टछाप के प्रतिनिधि कवि हैं। उनका

१ डा० दीनदयालु गुप्त अष्टछाप और वल्लभ सम्प्रदाय भा० २ पृ० ५२७।

२ महाप्रभुजी के शब्दों में ही भगवान् कृष्ण का मधुर रूप इन शब्दों में स्पष्ट है

—गोपिकाव्याससर्वाङ्ग स्त्रीसभापविशारद ।

रासोऽसुखमहासौख्यगोपीसभोगसागर ॥ पुरुषोत्तमनामसग्रह दशम रक्तध श्लोक १८५

—सुन्दरीहृदयानन्दो गोपीमन्त्राभिमतित । वही, श्लोक १६० ।

—प्रत्यगरभमावेशप्रमदाप्राणवल्लभ ।

रासल्लासमदो मत्तो राधिकारसन्मपद ॥ श्रीकृष्णप्रेमामृतम् श्लोक ३३ ।

—रधावहन्धनगत कदम्बवनमदिर । वही, श्लोक २४ ।

३ तत्त्वदीप-निबन्ध श्लोक ४६ ।

४ “तथाप्यैश्वर्यज्ञानप्रधानत्वात् तेषां विधिमागे प्रधान-वमेव स्याद् इति शुद्धरागात्मिकाया नोपयोगे ।” -

—दुर्गमसगमनी, श्रीहरिभक्तिरसामृतसिन्धु पृ० ६० ।

५ डा० दीनदयालु गुप्त द्वारा ‘अष्टछाप और वल्लभ सम्प्रदाय’, पृ० ५३० पर अष्टछाप वार्ता, काकरीली पृ० १८ से उद्धृत श्रीहरिरायजी के वचन ।

काम्य सम्प्रदाय-निष्ठा एव कवि के निज व्यक्तित्व की समजस उपलब्धि है। वैष्णव साहित्य मे हुआ यह है कि साम्प्रदायिक चेतना ने कवि के आत्मव्यक्तित्व को अनावश्यक मात्रा मे आच्छादित किया है। जिम मात्रा मे साम्प्रदायिक चिन्तन-पक्ष का प्रभाव बढा है उमी मात्रा मे सहज कवित्व घटा है। पर सूर ने सम्प्रदाय की चेतना मे अनुरजन ही पाया है, आच्छादन नही। और यही कारण है कि उनकी रस-परिकल्पना जहा साम्प्रदायिक भक्तो के लिए सवेद्य है वहा सहृदय-मात्र के लिए भी उसमे भारी सवेद्यता हे। इतना ही नही, उमका बहुत बडा अश जन-साधारण के मानस मे भी रस वर्षाता है।

अष्टछापी कृष्ण-काव्य स्वरूप से मुक्तक काव्य है किन्तु इममे रस-परिकल्पना मुक्तक रूप मे ही नही, प्रबन्ध रूप मे भी मिलती है। इस साहित्य के अधिकाश का निर्माण कीर्तन एव वर्षोत्सव के पदो के रूप मे हुआ है, फिर भी नन्ददास की विभिन्न कृतियो मे एव स्वय सूर-सागर मे प्रकरण-रस एव प्रबन्ध-रस की धारा प्रवाहित होती हुई परिलक्षित होती है।

स्कन्ध-क्रम मे प्राप्त सूर-सागर अपने समूचे रूप मे एक चरित-प्रबन्ध नही, भक्तिरस का एक भाव-प्रबन्ध है। उसमे चरितविकास पर दृष्टि नही, पर भाव-विकास का एक मुनियोजित क्रम अवश्य परिलक्षित होता है। सूर-सागर मे मात्रा की दृष्टि से भगवान् की किशोर-लीला के ही पद सर्वाधिक है, वही जाकर सूर का हृदय खुला है। दशम-स्कन्ध मे श्रीकृष्ण की बाल-लीला और किशोर-लीलाओ का परिगायन हुआ है। प्रारम्भ के विनय के पद और नौ स्कन्धो को दशम-स्कन्ध की भूमिका के रूप मे ही समझना चाहिए। 'मधुर रस' ऊपर से लौकिक श्रु गार ही प्रतीत होता है, अत इस पथ के आचार्य उसे जन-सामान्य से गोप्य रखने की मलाह देते आए है। उसमे जो पतन का खतरा है उससे बचने का प्रमुख उपाय यही है कि इस पथ के पथिक का मन वासना-शून्य हो तथा लीलाधर्मो राधा-कृष्ण युगल की भगवदीयता और महत्त्व की चेतना बनी रहे। सूर ने कृष्णलीला-रस के आस्वादन के लिए नवम स्कन्ध तक यह पीठिका तैयार की है। भक्तिरस के इस त्रिशिष्ट रूप के आस्वादन के हेतु किसी भी व्यक्ति मे जो हृदय-निर्मलता, ससार-विमुखाता, प्रभु-कृपा और सस्कार-शुद्धि अपेक्षित है, सूर-सागर के विनय के पदो मे पढते-पढते स्वय उपलब्ध होती है। इसके अनन्तर नौ स्कन्धो मे जो भगवान् के विविध अवतारो की कथाओ का वर्णन है, वह भी यही बनाने के लिए हे कि अगले स्कन्ध मे जिसकी मधुर लीलाओ का गान हे वह और कोई नही, स्वय नाना-अवतारधारी भगवान् ही ह। इन नौ स्कन्धो मे चित्रात्मकता कम, वर्णनात्मकता ही अधिक है, अत रस-कल्पना जैमी चीज का अवसर यहा नही आ पाता। किन्तु इन कथा-वर्णनो मे भगवान् के महत्त्व, पतित-पावनत्व, भक्त सरक्षकत्व आदि धर्मो को अवश्य उभारा गया है। इनमे जब-कभी अद्भुत, वीर आदि रसो के प्रसंग आ जाते है, किन्तु उन रसो की परिपक्व एव आस्वाद्य स्थिति नही बन पाती, पर इन सभी वर्णनो के मूल मे एक भाव-धारा निश्चित रूप से परिव्याप्त रहती है, जिममे आलम्बन के महत्त्व के प्रति रति की अनुभूति होती है। विनय के पदो मे भगवान् के सरक्ष-कत्व एव महत्त्व के प्रति जो दास्यानुभूति आत्म-व्यजक शैली मे प्रस्तुत की गयी है, वही इन नौ स्कन्धो मे वस्तु-व्यजक शैली मे आयी है। इम प्रकार दास्य-भक्ति की पीठिका देकर वात्सल्य, सख्य और माधुर्य की परिकल्पना करते हुए सूर-सागर मे सूर ने सब मिलाकर 'भक्ति-सागर' ही प्रस्तुत किया है। वस्तुत सूर-सागर जहा-तहा से चुने हुए पदो के रूप मे पढने की चीज नही है, एक भावात्मक प्रबन्ध के रूप मे भाव-विकास की पीठिका मे ही अनुशीलनीय है। तभी सूर की रस-परिकल्पना अभीष्ट प्रेषणीयता पा सकती है। जहा-तहा

से पढ़ने वाला पाठक भक्ति-रस की प्रबन्ध धारा से प्रच्युत हो जाता है, उसके हाथ काव्य-रस ही रह जाता है। पर यह काव्य-रस भी इतना उत्कृष्ट है कि काव्य-महदय इसकी गहनता, मधुरता और हृदय-स्पर्शिता पर मुग्ध है।

वल्लभ की परिकल्पना के अनुरूप अष्टछापी काव्य में वात्सल्य और शृंगार दो रसों की साधना प्रारम्भ हुई, किन्तु कुछ तो विट्ठलाचार्यजी के झुकाव के कारण और कुछ अपने युग में प्रवृत्त कृष्ण-भक्ति की अन्य समानान्तर धाराओं के प्रभाव से अष्टछापी कवि उत्तरोत्तर शृंगार के माधुर्य की ओर ही प्रवृत्त होते गये। वात्सल्य की जो मधुर परिकल्पना सूर और परमानन्ददास में मिलती है वह उत्तर-काल में अक्षुण्ण नहीं रही। यदि बाल-रूप की सेवा का साम्प्रदायिक विधान न चला आता, तो सम्भव था कि परवर्ती भक्त एक मात्र मधुर रस के गायक होते।

वल्लभ ने प्रेमा भक्ति में विरह का बड़ा भारी महत्त्व प्रतिपादित किया है। सामान्यतः वे सन्यास के हिमायती नहीं हैं, पर विरहानुभूति के लिए उन्होंने सन्यास और सर्व-त्याग का उपदेश दिया है।^१ विरहानुभूति के लिए उनकी ललक उनके इन शब्दों में देखी जा सकती है

“यच्च दुख यशोदाया नदादीना च गोकुले ।

गोपिकाना तु यद्दुःख तद्दुःख स्यान्मम क्वचित् ।”

उनकी इसी विशेषता को ध्यान में रखकर श्रीहरिरायजी ने वल्लभशरणाष्टक में उन्हें मूर्तिमान् वियोगाग्नि के रूप में स्मरण किया है।

वल्लभ की इस विरह-भावना का सच्चा प्रतिनिधित्व सूर की रस-परिकल्पना में ही हुआ है, अन्य लोगों में नन्ददास को छोड़ लगभग सभी सयोग के गायक हुए। इसका प्रमुख कारण यही रहा कि आचार्य विट्ठल सयोग भावना के उपासक थे। उनके प्रभाव से अष्टछापी रस-परिकल्पना सयोगोन्मुखी होती गयी। हा, सिद्धान्त रूप में विरह का महत्त्व सम्प्रदाय में सदा स्वीकार किया जाता रहा है।

ऊपर उद्धृत निरोधलक्षण के श्लोक में वल्लभ ने वात्सल्य और शृंगार दोनों क्षेत्र के विरह की कामना की है, पर अष्टछापी काव्य में सूर और नन्ददास में भी जो विरह पाया जाता है वह शृंगारी विरह ही है अर्थात् गोपी-विरह की ही रसात्मक परिकल्पना प्रमुख रही है। सूर ने यशोदा के विरह की वेदनापूर्ण झलक चित्रित की है अवश्य, पर गोपियों के विरह-चित्रण की समता में मात्रा की दृष्टि से उसका स्थान अत्यन्त नगण्य-प्राय ही है।

कृष्णलीला का सहारा लेकर वात्सल्य, सख्य और माधुर्य तीन रसों की परिकल्पना अष्टछापी काव्य की प्रमुख भाव-साधना है। सूर के विनय में दास्य भक्ति का उच्छलन है। अन्य अवतारों के प्रसंगों में भगवान् के महत्त्व को विभाव रूप में खड़ा करते हुए या तो दास्यरति को ही उभारा गया है या फिर यो ही भगवद्विषयक रति का सामान्य रूप सामने किया गया है। कृष्णलीला के अन्तर्गत पूतनादि-हनन के रूप में जो अन्य भावों की झलक यत्न-तत्न दिखायी पड़ जाती है, वह बालकृष्ण की महत्ता और भगवदीयता को प्रस्तुत करती हुई विभिन्न रति-रूपों का अंग बन जाती है। इस प्रकार अन्य रस, यदि कहीं उनका कुछ

१. “विरहानुभवैकार्थसर्वत्यागोपदेशकः ।” सर्वोत्तमस्तोत्र विट्ठलाचार्य श्लोक ५८ ।

“विरहानुभवार्थं तु परित्यागं प्रशस्यते ।” मन्यास-निर्याय वल्लभाचार्य श्लोक ७ ।

२. निरोधलक्षण वल्लभाचार्य श्लोक १ ।

परिपाक हो भी गया है तो, उपर्युक्त चार रति-रूपो मे ही अग-रूप मे समाहित हो जाते हे । इसके अतिरिक्त अष्टछापी कवियो द्वारा कुछ पद शुद्ध सम्प्रदायिक दृष्टि से भी रचे गये है, जिनमे सम्प्रदाय-चेतना को पूर्णतया अपनाने वाला पाठक ही रसानुभूति कर सकता है, सामान्य पाठक के लिए वे पद कवि-गत विशिष्ट रति-रूपो का बोधात्मक अनुभव देकर रह जाते है । उदाहरण के लिए महाप्रभु वल्लभाचार्य के विषय मे लिखे तथा आचार्य विठ्ठल को कृष्ण से अभिन्न मानकर लिखे पद लिये जा सकते है । सम्प्रदाय की भावना के अनुसार गोवर्धन पर्वत को भी भगवान् का मूर्तिमान् विग्रह मानकर पद रचना हुई है, यमुनाजी की भी स्तुतिया विशेष धारणा और भावना प्रस्तुत करती है । इन सभी पदो मे तत्तद्विषयक रति भाव के दर्शन होते है । इन्हे सम्प्रदाय की दृष्टि से तो रस-परिकल्पना के भीतर ही रखना उचित है, किन्तु काव्यानुभूति के सामान्य मानदण्डो के अनुरूप इन स्तुतियो को रस काव्य नहीं कहा जा सकता ।

यहा तक हमने अष्टछाप काव्य मे रस-परिकल्पना पर एक सामान्य दृष्टिपात किया है ।

अष्टछापी कृष्णकाव्य मे शान्तरस की परिकल्पना नहीं है । शान्तरस का स्थायी भाव तत्त्वज्ञान-मूलक निर्वेद है । शायद ही कोई ऐसे पद हो जिनमे इस निर्वेद का स्वतन्त्र परिपाक हुआ हो । सूर के विनय के पदो मे अवश्य अनेक पद ऐसे है जिनमे जगत् की निस्सारता, माया की प्रपचात्मकता, मन के विषय-लौल्य एव पश्चात्ताप के चिह्न है । ये समस्त वृत्तिया तत्त्व बोध और निर्वेदमूलक है । पर विशुद्ध रूप से ये शान्तरस का परिपाक नहीं कर पाती, क्योंकि इनका पर्यवसान भगवद्विषयक रति मे होता है । विनय के पदो मे जो एक अव्याहृत भाव-धारा प्रवाहित होती है, वह दास्यरति की ही है, उसमे भगवान् के महत्त्व और आत्म-दैन्य की गहरी अनुभूति अनुमिश्रित है । इस प्रकार जो भी तत्त्वबोध एव निर्वेद इन पदो मे दिखायी देता है, उसकी स्थिति धारा-वाहिनी रस-परिकल्पना मे स्थायी भाव के रूप मे नहीं, सचारी के रूप मे ही आती है । फुटकल रूप से किन्ही पदो मे निर्वेद का परिपाक दिखायी देने पर भी वह भगवद्रति के अग रूप मे ही आता है ।

इन पदो मे से कुछ को गोस्वामी आचार्यों के निरूपण के अनुसार 'शान्तभक्तिरस' के अन्तर्गत अवश्य कहा जा सकता है । उन्होंने विषय-वासना की क्षयिष्णुता और जगत् की अनित्यता को शान्तभक्ति के उद्दीपन के रूप मे अन्तर्भूत किया भी है ।^१ फिर भी सूर के विनय के पदो मे एक विशेषता है । स्थायी रूप से निरन्तर प्रवाहित होने वाली भाव-धारा मे इस निर्वेद का स्थान इतना उभरा नहीं है जितना आलम्बन-स्वरूप भगवान् के महत्त्व एव पतित-पावनत्व तथा अपने पतितत्व और दैन्य का । इस भावना की पृष्ठभूमि के साथ प्रवाहित रति दास्यरति के ही अन्तर्गत आती है, निर्वेद उसी का पोषक बनकर आता है, चाहे सचारी रूप मे, चाहे अग रूप मे और चाहे उद्दीपन के रूप मे । वस्तुतः साहित्यशास्त्रीय शान्तरस मे विशुद्ध ज्ञान एव प्रशान्त वृत्ति ही सब-कुछ है, भक्तिशास्त्रीय शान्तभक्ति रस मे भी भगवद्रति के साथ इसी ज्ञान-मूलकता का उभार है । अष्टछापी काव्य मे जो भी प्रशान्त-

१ 'विषयादिच्छयभ्यु व क लस्याखिलहारिता ।

इ य शुद्धोपनः माधारण्यारत्वेषा किलाश्रितः ।'

वृत्तना और निर्वेदपरकता परिलक्षित होती है वह अन्ततोगत्वा भी और स्वरूपत भी प्रीति पर्यवसायिनी है। सूर ने ही प्रमुखतया इस भाव की परिकल्पना प्रस्तुत की है, उसमें दास्यरति की भावधारा का प्रौढ एव अविच्छिन्न प्रवाह होने के कारण दास्यरस का ही परिपाक होता है।

अब तक हमने अष्टछापी काव्य में रस-परिकल्पना की सामान्य दिशाओं का उल्लेख किया है। अब हम इसकी विशिष्ट स्थितियों की ओर आ सकते हैं।

दास्यभक्तिरस

भगवान् के महत्त्व और अपने लघुत्व की चेतना के साथ होने वाली भगवद्विषयक रति दास्यभक्तिरस का स्थायी भाव है। अतः इसमें आलम्बन पक्ष में भगवान् के उन कर्मों एव गुणों का चित्रण होना स्वाभाविक है जो उनकी महत्ता, शरण्याता एव पाप-मोचकता आदि को सामने लाते हैं। आश्रय पक्ष में आत्म-लघुता, शरणागति, दैन्य-प्रकाशन, स्वदोष-दर्शन, सेवा-चाकरी की कामना, आत्म-पतितता की अनुभूति आदि आते हैं। भगवदीय महत्त्व और आत्म-लघुत्व के दोनों पक्ष जब उभरे रहते हैं तब दास्य-रति की अनुभूति भी बड़ी गहराई के साथ व्यक्त होती है, पर किसी एक पक्ष के चित्रण में भी दूसरा पक्ष आक्षेप से आता रहता है, अतः विभाव रूप भगवान् के महत्त्व की अनुभूति भी दास्यभक्ति के अन्तर्गत ही पड़ती है।

अष्टछाप में दास्यभक्तिरस सूर और परमानन्द में परिकल्पित हुआ है। सूर ने आत्म-पतितता और भगवत्पतितपावनता का सम्बन्ध सामने करने हुए दैन्य और स्वदोष-दर्शन के जो भाव-चित्र दिये हैं उनकी निर्मलता एव रसमयता को हिन्दी साहित्य में तुलसी को छोड़ दूसरा कोई प्राप्त नहीं कर सका है।

यो अष्टछाप के सभी कवियों ने विनय के पद लिखे हैं किन्तु सभी की विनय में दास्यभक्ति नहीं है। उन विनय-पदों में आराध्य का रूप महत्ता-प्रधान नहीं उभारा गया, अपितु श्रृंगारी मधुर रूप को ही सामने रखा गया है।^१ सूर और परमानन्ददास की विनय में ही दास्यरस की परिकल्पना है। यो दास्य-भावना महचरी भाव और खवासी भाव की रतियों में भी पायी जाती है, किन्तु वहा दास्यभाव मधुरा रति का अग्र ही होता है, अतः वहा दास्यभक्ति नहीं मानी जा सकती।

सूर के विनय-पदों के अतिरिक्त नौ स्कन्धों की कथा में भी भक्ति का दास्य-परक रूप ही परिकल्पित हुआ है। वहा भी किसी न किसी रूप में भगवान् की शक्ति, सरक्षकता, महत्ता आदि के चित्र प्रस्तुत किये गए हैं। अन्तर इतना ही है कि विनय के पदों में गौली आत्म-परक है, नौ स्कन्धों की कथा में विषय-परक। नन्ददाम ने भाषा दशम स्कन्ध में भी यत्न-तत्र भगवान् के महत्त्व की कुछ कथाएँ वर्णित की हैं। पर इन कथाओं में दास्यरति 'भाव' कोटि तक ही रह जाती है, रस रूपता नहीं आ पाती। सूर के विनय के पदों में आलम्बन-पक्ष के महत्त्व एव कर्म-गुणों के गोचर चित्रण की अपेक्षा आश्रय रूप भक्त हृदय की सचारीभूत

१ "सूर और परमानन्ददास को छोड़कर अन्य अष्टछाप कवियों में प्रार्थना के पद मौजूद हैं, परन्तु उनमें दास्यभाव की प्रार्थना नहीं है। किसी पद में कान्नाभाव की पाठ-मेवा का भाव है तो किसी में माताभाव से ही सयोगसुख पाने की कामना है।"

अनुभूतियो का मार्मिक अभिव्यजन हुआ है। यदि आलम्बन की महत्ता, पतिनपावनना आदि की चर्चा है भी तो गुण-स्मरण के रूप में ही। इस गुण-स्मरणादि में समुद्दीप्त दाम्प्यरति के अनुभाव-स्वरूप नाना भाव-लहरियो के चित्र सूर ने उतारे है, जिनमें उन्होंने एक भक्त का हृदय ही घोलकर रख दिया है।

सूर की दास्य-परिकल्पना में कभी-कभी दैन्य के स्थान पर एक ऐसे निधडकपन की झलक मिलती है जो दास्य में नहीं सख्य में ही सम्भव है। इस प्रकार का उनका यह पद बहुत प्रसिद्ध है

“आजु हौ एक-एक करि टरिहौ।

कै तुमही, कै हमही माधौ, अपने भरोसे लरिहौ।

हौ तो पतित सात पीढिन कौ, पतितै ह्वै निस्तरिहौ।

अब हौ उघरि नचन चाहत हौ, तुम्हे विरद बिन करिहौ।”^१

इसमें प्रेम की निकटता से आया मुहलगापन बोलता है। यह निधडकना सख्य में अधिक पायी जाती है। किन्तु सूर के इस प्रकार के पदों में सख्य-भावना इसलिए नहीं कि भगवान् और भक्त के बीच पतितपावनत्व और पतितत्व का एक सान्तर सम्बन्ध ही यहा उभारा गया है। वस्तुतः इस कोटि की उक्तिया ब्रकोक्ति और वाग्वैदग्ध्यमूलक है, पर आती दास्यरति के ही अन्तर्गत है।

दास्यरति में विवेक-निवदमय शम द्वारा परिपोष वाले भी अनेक पद सूर में मिलते हैं, जिनकी चर्चा कुछ हम पीछे कर चुके हैं।^२ इनमें भक्त-हृदय के पश्चात्ताप, आत्म-निरीक्षण और विराग का बड़ा ही स्वाभाविक अभिव्यजन हुआ है। उदाहरण के लिए इस प्रकार के पद लिये जा सकते हैं

“थोरे जीवन भयौ तन भारी।

कियौ न सत-समागम कबहूँ, लियौ न नाम तुम्हारी।

अति उनमत्त मोह-माया-बस नहिँ कछु बात बिचारौ।”^३

“अब हौ नाच्यौ बहुत गुपाल।

काम-क्रोध कौ पहिरि चोलना, कठ विषय की माल।”^३

इन पदों के सम्बन्ध में हम कह चुके हैं कि यदि इन पर अलग-थलग रूप से विचार किया जाय तो इनमें से कुछ शान्तरति के अन्तर्गत रखे जा सकते हैं, जिनमें तत्त्वज्ञानज निर्वेद रति का अग होगा, और यदि इन्हें उस भाव-धारा में मिलाकर जाचा जाय जिसमें ये प्रस्तुत किये गये हैं तो दास्यरस की एक प्रवाहिनी रस-धारा की सचारी वृत्तियों के रूप में ये भावोच्छलन समझे जा सकते हैं। सूर की रस-कल्पना को धारा-प्रवाही रूप में अपनाने के कारण हम इन्हें दास्य-भक्ति के ही अन्तर्गत रखना उपयुक्त समझते हैं।

भगवान् के बाल-रूप के चित्रण में प्रमुखत तथा अन्य रूपों के चित्रण में यत्र-तत्र कवि-निष्ठ दास्यरति का एक रूप हमें और मिलता है। इसका रूप ठीक से समझने के लिए हम यहा एक उदाहरण सामने रख रहे हैं

१. सू सागर, प्रथम स्कन्ध, विनय, पद १३४।

२. वही, पद १५२।

३. वही, पद १५३।

“गोपालराइ दधि मागत अरु रोटी ।

माखन सहित देइ मेरी मैया, सुपक सुकोमल रोटी ।

कत हौ आरि करत मेरे मोहन तुम आगन मे लोटी ?

जो चाहौ सो लेहु तुरनही, छाडौ यह मति खोटी ।

करि मनुहार कलेऊ दीन्हौ, मुख चुपर्यौ अरु चोटी ।

सूरदास कौ ठाकुर ठाढ्यौ, हाथ लकुटिया छोटी ।”^१

यहा भगवान् के बाल-स्वरूप का एक चित्र है। इसमें बाल-प्रकृति, और उसपर माता की प्रेमात्मिका प्रतिक्रिया का मनोवैज्ञानिक एवं स्वाभाविक चित्रण है। बाल-कृष्ण के प्रति मातृ-वात्सल्य का सुन्दर परिपाक प्रस्तुत करने के कारण यह पद वात्सल्यरस का एक सुन्दर उदाहरण है। किन्तु यहा कवि में बाल-कृष्ण के प्रति वात्सल्य-भाव नहीं है, यह भी स्पष्ट है। रोटी-माखन मिल जाने पर हाथ में लकुटिया लेकर खडा हो जाने वाला बालक सूर का तो ‘ठाकुर’ ही है। यह भगवान् के प्रति महत्त्व-चेतना है जो काव्य-निष्ठ आश्रय-पात्र यशोदा में नहीं है, कवि सूर में है।

यहा इस सम्बन्ध में इतना ही समझ लेना पर्याप्त है कि वल्लभ ने भक्ति के सामान्य रूप में भगवान् के महत्त्व-ज्ञान को एक आवश्यक तत्त्व के रूप में माना है। अष्टछापी कवियों में भगवान् के हर रूप के चित्रण में उनकी ‘ठकुराई’, ‘प्रभुता’ और ‘स्वामिता’ की जो माहात्म्य-चेतनामयी जागरूक अनुभूति दिखायी पडती है, वह उसी सिद्धान्त के अनुरूप है। वस्तुस्थिति भी यह है कि यदि इस माहात्म्य-चेतना को हटा दिया जाय तो यह काव्य भक्ति का काव्य रह भी जायगा, इसमें भी सन्देह है। उपर्युक्त पद में से प्रथम तथा अन्तिम पक्ति और सूर की चेतना को हटा लेने पर शुद्ध वात्सल्य रस का सुन्दर उदाहरण रह जाता है, पर उसे वात्सल्य-भक्तिरस का उदाहरण कदापि नहीं कहा जा सकता। यहा दास्य-भक्ति के प्रसंग में हमने इसकी चर्चा केवल यह दिखाने के लिए ही चलायी है कि दास्य रति कही तो अन्य रतिरूपों को अपने में गुणीभूत करती हुई दिखायी पडती है, कही स्वयं अन्य भावों के प्रति स्वयं गौण होकर भी आती है। जहा प्राधान्येन परिकल्पित होकर आती है वही सच्ची दास्य-भक्तिरस की अनुभूति पाठक भी करता है।

परमानन्ददासजी ने मात्रा की दृष्टि से दास्यभक्ति के उतने पदों की रचना नहीं की जितनी सूर ने, फिर भी उनके पदों में वैसा ही अकृतक भावावेश, दैन्य, आत्मनिवेदन, महत्वा-नुभूति एवं शरणागत-भावना है जैसी सूर में।^२

इस प्रकार अष्टछापी काव्य में दास्यरति की परिकल्पना को निम्न रूप में वर्गीकृत करके रखा जा सकता है

१ सूरसागर, दराम रकन्ध, पद १५३।७८१ ।

२. प मानन्दसागर डा० गोवर्धननाथ शुक्ल स० पद ३०-४ ।

“जा पर कमलाकत डरै ।

लकरी घास कौ बेचन हारौ ता मिर झत्र धरै ।” ८३१ ।

“ततै तुम्हरो मोहि भरोसौ आवै ।

दीनदबाल पतित पावन जस वेद उपनिषद गावै ।” ८३२ ।

१ प्रधानीभूत दास्यरति

(क) आलम्बन के महत्त्व और आश्रय के दैन्य-आत्मप्रकाशन के उभय-पक्षीय चित्रण के साथ,

—केवल आश्रय-पक्ष के सचारी तथा अनुभाव रूप भावों के चित्रण के साथ,

—केवल आलम्बन पक्ष के कर्म एव गुणों का वर्णन-कथन करते हुए विषय-प्रधान शैली में ।

(ख) अन्य भावों से परिपुष्ट दास्यरति ।

१ निर्वेद एव तत्त्वज्ञान परिपुष्ट दास्यरति ।

२ गुणीभूत दास्यरति

(क) बालरूप के प्रति महत्त्व-चेतना के रूप में दास्यरति ।

(ख) श्रृगारी किशोर रूप के प्रति सहचरीभाव, खवासीभाव आदि के रूप में दास्यरति ।

अष्टछापि काव्य में दास्यरति के ये सभी रूप मिलते हैं । मधुर भावना में कही-कही सहचरीभाव की भी झलक है, जिसकी चर्चा हम यथा-स्थान करेंगे । इन सब प्रकारों में दास्यभक्तिरस की कोटि तक पहुँचने वाली दास्यरति का स्वरूप आलम्बन-स्वरूप भगवान् के महत्त्व और आश्रय-स्वरूप भक्त के दैन्य एव आत्मप्रकाशन वाले स्थलों में दृष्टिगोचर होता है । जहाँ केवल आश्रय-पक्ष के भाव-संचार की ही परिकल्पना है, वहाँ भी उच्च कोटि की रस-सृष्टि हुई है । किन्तु जहाँ केवल आलम्बन पक्ष का कथन हुआ है, वहाँ दास्यरति 'भाव-कोटि' तक ही पहुँच पायी है । अष्टछापि प्रेमी कवि भगवान् के शक्ति एव महत्त्व-पूर्ण गुण-कर्मों के बिम्बग्राही चित्र नहीं दे सके, अतः न तो उनमें प्रसंगानुरूप वीरादि अपेक्षित रसों का पूर्ण परिपाक ही हो पाया है, और न ही महत्त्वानुभूतिमूलक दास्यरति की परिकल्पना रसरूप बन पायी है । एकाग्र स्थल ही इसके अपवाद भले हों ।

निर्वेद-पुष्ट दास्यरति में गहरी रसान्विति है । उसमें वस्तुतः शान्त और भक्ति दोनों रसों का अद्भूत समन्वय है । सूर के अनेक विनय के पदों में इस उत्कृष्ट कोटि की रस-परिकल्पना के दर्शन होते हैं ।

गुणीभूत दास्यरति के स्थल अपने प्रधान रतिरूपों के प्रति गौण हो जाते हैं । उनकी समीक्षा का अवसर हमें यथास्थान आगे मिलेगा ।

इस काव्य की प्रेषणीयता के विषय में यह बात निर्विवाद है कि सहृदय-सामान्य और जन-सामान्य के लिये यह काव्य सर्वाधिक असाम्प्रदायिक एव भक्तिरस की गहरी अनुभूति देने वाला है । यद्यपि प्रेमलक्षणा भक्ति और उसमें भी श्रृगार-परक मधुरा भक्ति को अधिक महत्त्व देने वाले साम्प्रदायिक दृष्टिकोण के अनुसृत-महत्त्वानुभूति-प्रेम-के-घनत्व में बाधक है, और इसी प्रेम-घनत्व को चरम मात्रा में लाने के लिये चैतन्यानुयायियों ने परकीया-प्रेम को आदर्श बनाया है, किन्तु यह बात उल्लेखनीय है कि भक्ति का दास्यमूलक ही एक ऐसा भेद है जिसमें भगवान् के प्रति महत्त्वानुभूति प्रकृत एव अभीष्ट रूप में होती है । भगवान् में महत्ता और अपने में अवशता की अनुभूति मानव-मात्र के लिए सर्वाधिक स्वाभाविक अनुभूति है, जो यदि वह नास्तिक नहीं है तो उसकी सहजात दुर्बलताओं के स्वानुभव ने उसमें एक सहज अनुभूति के रूप में प्रतिष्ठित की है । इसी कारण दास्यमूलक

भगवत्प्रेम के काव्य की पहुँच जन-सामान्य के हृदय तक होती है, उसके रसानुभव के लिये पहले से भाव-साधना या बौद्धिक प्रेरणा अपेक्षित नहीं है। इस दृष्टि से समस्त कृष्ण-भक्ति काव्य में बल्लभ सम्प्रदायी काव्य का स्थान इसलिये महत्त्वपूर्ण है कि एक तो उसके प्रवर्तक ने भक्ति में महत्त्व-चेतना को एक अनिवार्य तत्त्व के रूप में स्वीकार किया है, दूसरे इस सम्प्रदाय के दो स्तम्भ कवियों परमानन्ददास और सूरदास में यह दास्यरति-मूलक रस-परिकल्पना भक्ति, कवित्व, अधिकतम-जनसवेद्यत्व और लोक-मगल सभी दृष्टियों से अत्यन्त उच्चकोटि की है। खेद है कि इस भाव-धारा का जैसा निमज्जनकारी प्रभाव सूर में और कुछ मात्रा तक परमानन्ददास में दिखायी पड़ा, वैसा अन्य अष्टछापी कवियों में उपलब्ध नहीं होता।

सख्य भक्तिरस

भगवान् और भक्त के बीच महत्त्व के आपेक्षिक क्रम से तीन भक्तिरसों का स्वरूप बँधता है—दास्य, सख्य, वात्सल्य। दास्य में भगवान् की महत्ता और भक्त की लघुता, सख्य में दोनों में समानता और वात्सल्य में भगवान् की पाल्यता-पोष्यता एवं भक्त की पालकता-पोषकता उभरकर आती है। इस प्रकार सख्यभक्ति की मूल चेतना हुई भगवान् के प्रति साम्यानुभूति-मूलक प्रेम।

जन-मानस के लिए भगवान् के प्रति सख्यानुभूति भी दास्यानुभूति के समान एक परिचित अनुभूति है, पर उतनी नहीं जितनी दास्यानुभूति। सासारिक दुख और अवशता के अनुभवों ने उसे भगवान् के महत्त्व और आत्म-लघुत्व के जितने गहरे अनुभव दिये हैं उतने गहरे सख्य के नहीं दिये। फिर भी उसमें भी वही चैतन्य की धारा प्रवाहित है जो उस परम शक्ति में है, अतः उसने उस परम शक्ति के साथ सख्य सम्बन्ध भी जोड़ा है, और उस शक्ति को स्नेह एवं सहारा देकर एक मिल के समान पथ-प्रदर्शिका माना है। इस प्रकार सख्य-भाव भी, दास्य के समान तो नहीं, पर बहुत दूरी तक जन-मानस के लिए एक स्वाभाविक अनुभूति है।

इतना तो ठीक, पर इसके आगे भगवान् के साथ क्रीडा-खेल में सम्मिलित होना, कभी उससे डाट खाना, कभी उसे डाट बताना, कभी शिकायत तो कभी झगडा, ये सब बातें भावुकता और कल्पना के प्रसार हैं। जिस सखीभाव की रति में नारी-चेतना के साथ साम्य-भावना भी आ मिलती है, वह भाव-रूप तो और भी साम्प्रदायिक हो उठता है। रस का रूप जितना साम्प्रदायिक होता जायगा उतना ही उसके आस्वादनार्थ पाठक को तदनु रूप सस्कारों में ढलना अपेक्षित होता चला जायगा।^१

सख्य की गहरी अनुभूति में महत्त्व-चेतना का विलय स्वाभाविक है। उसमें सखा के

१ “विमुक्तसभ्रमा या स्याद् विश्रमाःमा रनिद्धो ।

प्राय समानयोरत्र सा सख्य रथाधिराब्दभाक् ।

विश्रम्भो गढविश्वासनिशेषो य-त्रणोऽभिमत ।

इषा सख्यरतिवृद्धि गच्छन्ती प्रणय क्रमत् ।

प्रेमा स्नेहरस्तथा राग इति पचभिदोदिता ।” श्रीहरिभक्तिरसामृत०, पश्चिमवि०, ३ लहरी,

प्रति जितना विस्मय-विश्वास और स्नेहमय अभिन्नता का भाव होता है उतना महत्त्व-ज्ञान नहीं होता। जिस सख्य में आलम्बन के महत्त्व या आत्म-लघुत्व की चेतना भी घुली हुई हो उसे दास्यगन्ध सख्य समझना चाहिए। भक्ति में सामान्यतः यही दास्यगन्ध सख्य सामने आता है, इसीलिए जिन चित्रों में कृष्ण और उनके सखाओं का शुद्ध साम्यमूलक प्रेम उभर कर आया है, उनके प्रति स्वयं कवि में महत्त्व-चेतना परिलक्षित होती है। 'खेलत में को काकौ गुसैया' की फटकार खाने वाले श्रीदारत कृष्ण सूर के 'प्रभु' और 'ठाकुर' ही है। पर यह तो रही कविनिष्ठ रति की बात, सूर ने महत्त्व-चेतना की यत्नणा से रहित शुद्ध साम्य-मूलक सख्य के भी अनेक चित्र प्रस्तुत किये हैं।

अष्टछापी कवियों में सूर और परमानन्ददास को छोड़ अन्य कवियों की रचनाओं में सख्य रस उभर कर नहीं आया है। गोचारण या छाक के प्रसंग के इक्के-दुक्के पद उनकी रचनाओं में मिल जाते हैं, पर उनमें भी रस-पर्यवसायी सख्य के दर्शन नहीं होते। नन्ददास ने सख्य का सैद्धान्तिक महत्त्व प्रतिपादित करते हुए भी सख्य-भक्ति के रसात्मक चित्र प्रस्तुत नहीं किये। उनका इन प्रसंगों का चित्रण वर्णनात्मक है, अतः उसमें भाव-परिपाक नहीं हो पाता। उल्लेखयोग्य दो ही नाम रह जाते हैं—परमानन्ददास और सूरदास। मात्रा की दृष्टि से ही नहीं रसात्मकता की दृष्टि से और चित्रों की मनोवैज्ञानिकता की दृष्टि से भी सूर ही स्मरणीय है।

सूर जिस मात्रा तक महत्त्व-मुक्त साम्यमूलक सख्यरति के चित्र दे सके हैं उस मात्रा तक परमानन्ददास नहीं। जहाँ सूर के गोपसखाओं में जब-कभी कृष्ण के बहुत बड़े आश्चर्य-पूर्ण कामों को देखकर ही उनके प्रति महत्त्व-चेतना जाग्रत होती है, वहाँ परमानन्द के गोप-सखा यह बात सहज भुला ही नहीं पाते कि उनके सखा ईश्वर हैं, अवतारी हैं, ब्रह्म हैं। वस्तुतः परमानन्ददास महत्त्व-चेतना की आत्मानुभूति को अपने काव्य-निष्ठ पाठों से सख्य और वात्सल्य में भी अमिश्रित नहीं रख सके हैं। सूर के जागरूक कवि-व्यक्तित्व ने यह सफलता प्राप्त की है।

अष्टछापी काव्य में महत्त्व-विस्मृति के साथ साम्य-चेतना-मूलक सख्य भावना के दर्शन गोपियों में होते हैं। सूर की गोपियों में तो यह सख्य बहुत ही उभर कर आया है। किन्तु यह सख्य काम-मूलक माधुर्य भाव में घुल गया है, अतः उसे सख्य भक्तिरस के अन्तर्गत नहीं रखा जा सकता, मधुर के भीतर ही रखना होगा। सामान्यतः सख्यभाव के चित्र हमें गोपों में, उद्धव में और द्वारका पहुँचे सुदामा के प्रसंग में मिलते हैं। पर उद्धव-निष्ठ सख्य का चित्रण इन कवियों ने प्रायः नहीं किया। वे भ्रमर-गीत के प्रसंग में गोपियों की कृष्ण-परक भावाभिव्यक्ति के लिए एक प्रसंग भर रहे हैं। सुदामा चरित्र में भी सुदामा-निष्ठ सख्य की नहीं, कृष्णनिष्ठ सख्य-प्रेम की झलक मिलती है, पर समूचा चित्र सख्यभक्ति का नहीं, भगवान् की भक्त-वत्सलता, दीन-दयालुता एवं महत्ता का ही खडा किया गया है।^१ इस प्रकार सख्यरस के

१ कहि न सकति सकुचति इक बात ।

जाके रुखा रयाम सुन्दर से, श्रीपति सकल सुखनि के दात ।

कहियत परम उदार कृपानिधि अतरजामी त्रिभुवन तात ।

सर्वस दैत रीमि भक्तन कौ रुचि मानत तुलसी के पात ।” सूरसागर दशम स्कंध ४८४ ।

प्रसंग ब्रजलीला के अन्तर्गत गोपो के साथ खेल-क्रीडा, गोचारण, छाक, माखन-चोरी आदि के रूप मे ही आते है। इन्ही प्रसंगो मे सख्यरति का रसात्मक परिपाक मिलता है।

वास्तविकता यह है कि सूर और परमानन्ददास ने भी सख्यभक्ति का प्रौढ रूप खडा नही किया। सख्यरस के जो भी प्रसंग आये है, बाल-लीला के अन्तर्गत आये है, कुछ प्रसंग अन्य चरित-वर्णनो के अन्तर्गत है। इन प्रसंगो मे ही सख्य की झलक मिल जाती है। यही कारण है कि सख्य सम्बन्धी पदो की सख्या मात्रा मे सबसे कम है।

सख्यरस की परिकल्पना का विचार दो दृष्टियो से किया जाना चाहिए—एक काव्य-दृष्टि से, दूसरे भक्ति-दृष्टि से। भक्ति की दृष्टि से सख्य-परिकल्पना वही कही जायगी जहा या तो कवि ने स्वगत सख्य-भक्ति को प्रकट किया है या जहा किसी काव्य-निष्ठ पात्र के द्वारा प्रकट कराया है। यदि भक्ति का यह रूप सामने नही आता, तो कृष्ण और सखाओ के बीच होने वाले सख्य का चित्र काव्य-दृष्टि से ही सख्यरस का कहा जा सकेगा, भक्ति की दृष्टि से नही। एक उदाहरण लेकर हम इस बात को स्पष्ट कर सकते है

“खेलत मे को काकौ गुसैया।

हरि हारे जीते श्रीदामा, बरबस ही कत करत रिसैया।

जाति-पाति हमतै बड नाही, नाही बसत तुम्हारी छैया।

अति अधिकार जनावत यातै जातै अधिक तुम्हारै गैया।

रहठि करै तासौ को खेलै, रहे बैठि जह तह सब भवैया।

सूरदास प्रभु खेल्यौइ चाहत, दाउ दियौ करि नद दुहैया।”^१

सूर का सख्यरस के लिए यह एक बडा प्रसिद्ध पद है। इसमे परिनिष्ठित रस-परिकल्पना पर विचार कीजिए। यहा कवि मे सख्यात्मक रति नही है, वह इस चित्रण को भगवान् की बाल-लीला के रूप मे प्रस्तुत कर रहा है। यदि उसे इसमे कोई रसास्वादन है तो बाल-लीला के गान का रसास्वादन है। इसीलिए सखाओ के द्वारा फटकारे हुए कृष्ण सूर के ‘प्रभु’ ही है, सखा नही। अत भक्ति की दृष्टि से यहा सख्य नही, किन्तु काव्य-दृष्टि से यहा सख्य-रस की ही सफल परिकल्पना है। यहा महत्त्व-विस्मृति के साथ सखाओ मे सच्ची साम्य-भावना उभरी है, और यह सब पारस्परिक प्रेम के उभार हे। काव्य-पाठक इसी सख्य-रस का यहा आस्वादन करता है। पर यहाँ एक बात और ध्यान देने की है। इन चित्रो को इन भक्त कवियो ने अपनी भक्ति भावना मे डुबो कर ही प्रस्तुत किया है, अत इनमे पाठक को भी जो रसानुभूति होती है उसका पार्यन्तिक परिपाक भक्ति-परक ही होता है। कृष्ण, उनके सखा, उनकी क्रीडा, उनके प्रेम, व्यग-उपालभ-आक्षेप से भरे वचन सब मिलकर उस रति का परिपुष्ट विभाव पक्ष प्रस्तुत करते है जिसे भक्ति के अतिरिक्त कुछ नही कहा जा सकता। यदि वैष्णवी भक्ति के कुछ भी सस्कार पाठक मे है तो इस रस के आस्वादन का अवकाश उसके लिए अवश्य खुलता है।

—येसै और कौन पहिचानै।

सुनि सुन्दरि वा दीनभु विन कौन मित्रई मानै। वही, पद ४८५६।

—दीन द्विज द्वारै आइ भयौ ठाठौ।

दीनदयाल देवकीनन्दन वेद पुकारत चार्यौ।

सर सुद.मा को जु भेटि हरि दारिद दु ख निवार्यौ। वही, पद ४८६३।

१ सूरसागर, दशम स्कन्ध, पूर्वा० पद ८६३।

सूर के सख्य-सम्बन्धी पदो मे काव्य-दृष्टि से सख्यरस का परिपाक बडी ही मनो-वैज्ञानिक भूमि पर हुआ है। सूर बाल-मनोविज्ञान के चित्रण मे बेजोड है। यमुना-तट पर खेलते-खेलते कृष्ण ने गेद यमुना मे फेक दी। फेकी तो जान-बूझकर थी, क्योंकि उन्हे काली-दह के कमल लाकर कस की माग पूरी करनी थी। पर गेद फेकी खेल-खेल मे ही गयी थी। बस फिर क्या था, श्रीदामा ने दौडकर कृष्ण की फेट पकड ली और गेद का तकाजा शुरू हो गया। वह भाप गया कि कृष्ण ने गेद फेकने की बदमाशी जान-बूझकर की है, इसलिए वह आज उनसे अपनी गेद वसूल करके ही छोडेगा

“स्याम सखा काँ गेद चलाई।

श्रीदामा मुरि अग बचायौ, गेद परी कालीदह जाई।

धाइ गही तब फेट स्याम की, देहु न मेरी गेद मगाई।

और सखा जनि जानौ मोकाँ, मोसौ तुम जनि करौ ढिठाई।

जानि-बूझि तुम गेद गिराई, अब दीन्हे ही बनै कन्हाई।

सूर सखा सब हसत परसपर, भली करी हरि गेद गवाई ॥^१

परमानन्ददासजी ने सख्य के प्रसंग मे पतग उडाने, चौगान खेलने जैसे कतिपय नवीन प्रसंगो की भी उद्भावना की है। हम यह कह ही चुके है कि उनके चित्रो मे महत्त्व-भावना सूर की अपेक्षा प्राय अधिक उभरी रहती है।^२

सब मिला कर अष्टछापी काव्य मे सख्यरस की परिकल्पना मात्रा मे कम, स्वरूप मे मनोवैज्ञानिक, चित्रण मे अन्य प्रसंगो मे अन्तर्भूत, काव्य-दृष्टि से बहुत ही स्वाभाविक एव रसान्वयी और भक्तिरस के सामान्य रूप से आप्लावित है। सामान्यत उसमे सख्यभक्ति का परिपाक नही है। साम्प्रदायिक दृष्टिकोण एव सम्प्रदाय-धारणा को ही अपना कर उसमे सख्यभक्ति की अनुभूति हो सकती है। भगवान् के सख्य-प्रेम-मय रूप के प्रति भक्ति-भावना जगाने के कारण ही ये चित्र सख्य-भक्ति रस के है। और इस दृष्टि से सख्य एव मंत्री के समूचे चित्र विभाव-पक्षीय ही समझने चाहिए।

१ सूरसागर पूर्वाङ्क दशम स्कन्ध पद ११५३।

२ परमानन्दसागर

“चले बन गोचारन सब गोप।

प्रात समै सर कमल खयड तें मानो मधुपन ओप।

स्याम पीतपट राम नीलपट जनु काछे सिसु पुज।

महुवर बेनु बखान बासुरी जनु साजे आलेगुज।

तिन में नन्दनन्दन की सोभा ज्यौ उडुगान मह चद।

परमानन्द जसोदागृह प्रकटे आनन्दकन्द ॥” पद २६६।

“गुडी उडावन लागे बाल।

सुन्दर पतग बाधि मनमोहन नाचत है मोरन के ताल ॥” पद ६४।

“गोपाल माई खेलत है चौगान।

ब्रज कुमार बालक संग लीने वृन्दावन मैदान।

चंचल बाजि नचावत आवत होइ लगावत यान ॥” पद ६५।

वात्सल्य भक्तिरस

भगवान् की बाल-लीला से सम्बन्धित कुछ न कुछ पद सभी अष्टछापी कवियों ने रचे हैं। वल्लभाचार्यजी के आराध्य 'यशोदोत्सगलालित' श्रीकृष्ण थे, अतः कीर्तन-सेवा के गायक अष्टछापी कवियों ने भगवान् की बालछवि के भी चित्र उतारे। फिर भी सूर और परमानन्ददास का बाल-लीला-वर्णन ही वात्सल्य रस की परिकल्पना प्रस्तुत करता है।

सूर और अन्य कवियों के वात्सल्य-चित्रण में पड़ने वाले अन्तर का एक प्रमुख कारण यह भी है कि अन्य कवियों ने बाल-चरित के पद साम्प्रदायिक पर्वों, वर्षोत्सवों और कीर्तन-सेवा के लिये ही रचे, जबकि सूर के पद भाव धारा एव बाल-चरित का एक मनोवैज्ञानिक विकासक्रम प्रस्तुत करते हैं, और उनके सम्बन्ध में यही विश्वास होता है कि इनका उपयोग भले ही वर्षोत्सवों आदि पर गायन के लिये होता रहा हो, किन्तु इनकी रचना करते समय कवि की भाव-चेतना का प्रवाह प्रबन्धात्मक था। अतः सूर के पद मात्र नैमित्तिक न होने के कारण अधिक मनोवैज्ञानिक एव रसान्वयी है।

वात्सल्य भक्ति का मूल भाव है भगवान् के शिशु रूप के प्रति पितृ-रति। इसमें आलम्बन-स्वरूप भगवान् के महत्त्व की चेतना का सर्वथा तिरोधान ही अपेक्षित नहीं है, अपितु अपने में उनके रक्षक, पालक, पोषक होने का अभिमान भी अपेक्षित है। इस भाव की चेतना में भगवान् एक असहाय पाल्य-पोष्य असमर्थ शिशु के रूप में ही लगते हैं। अतः यह भाव-साधना अपने इसी रूप में जन-मानस के लिये अत्यन्त अपरिचित भावना है। ऐसा कौन होगा जो यदि उसके सस्कारों को विशेष रूप से निर्मित नहीं किया गया तो भगवान् को असमर्थ शिशु के रूप में समझेगा और स्वयं को उसका पालक-पोषक। इसी कारण इस भक्ति-रूप की अधिकारिता प्रत्येक के लिये खुली नहीं है। इस भाव के आश्रय नन्द, यशोदा, वसुदेव, देवकी तथा कतिपय वृद्ध गोप-गोपियाँ ही हैं। इनमें भी वात्सल्य रति का अथाह आगार यशोदा का ही हृदय है।

यद्यपि वात्सल्य रति के परिपाक के लिये भगवान् के प्रति महत्त्व-चेतना अपेक्षित नहीं है, प्रत्युत कुछ मात्रा तक वह एक व्याघात ही है, फिर भी अष्टछापी कवि इस चेतना को बचा नहीं सके हैं। उनकी रस-परिकल्पना में यह भी महत्त्व-चेतना व्यक्त हो ही उठी है। महाप्रभु वल्लभ ने सिद्धान्ततः भक्ति का सामान्य रूप महत्त्व-ज्ञान-पूर्वक ही निर्धारित किया था, इसलिये ही नहीं, अपितु हम यही स्वाभाविक समझते हैं कि यदि किसी भावाभिव्यक्ति की जन-सामान्यगत अनुभूति को भक्ति-परक होना है तो उसमें भगवान् के महत्त्व की चेतना अवश्य बनी रहनी चाहिये। इस चेतना से छूटते ही वह काव्य लौकिक हो जायगा। अष्टछापी कवियों ने भी इसी आवश्यकता का अनुभव करते हुए वात्सल्यभक्ति की परिकल्पना में आलम्बन के प्रति महत्त्व-चेतना को बनाये रखा है। इस विषय में सूर की स्थिति कुछ विशिष्ट है जिसकी चर्चा हम अभी करेंगे।

वात्सल्य-सम्बन्धी पदों में रति के आश्रय दो प्रकार के लोग मिलते हैं—कहीं तो नन्द-यशोदा आदि केवल काव्य-निष्ठ पात्र ही होते हैं, कहीं इनके अतिरिक्त स्वयं कवि भी भगवान् के बाल-रूप के प्रति अपनी भावाभिव्यक्ति करता हुआ सामने आ जाता है। कवि-निष्ठ रति में महत्त्व-चेतना का होना स्वाभाविक एव आवश्यक है, किन्तु वात्सल्य के आश्रय यशोदादि में महत्त्वानुभूति व्याघात होगी। इस दृष्टि से सूर की रस-परिकल्पना सराहनीय

है। उनकी यशोदा बालकृष्ण की मोहक लीलाओ पर मुग्ध होकर शद्ध वात्सल्य की अनुभूति करती है, और कृष्ण के महत्त्व को भूली रहती है। पर परमानन्ददाम आदि स्वगत महत्त्व-चेतना को अपने तक ही सीमित नहीं रख सके और उनकी यशोदा भी बालकृष्ण के अलौकिकत्व और अवतारत्व की चेतना करती चलती है। इससे वात्सल्य की भक्तिरूपता मे ही कुछ सहायता भले मिले, पर वह रूप काव्योचित कम रह गया है।

पूतना-केशी आदि अनेक राक्षस-राक्षसियों के विनाश, काली दमन गोवर्धन-धारण आदि के सभी चरित भगवान् के बाल-काल से ही सम्बन्धित है, और ब्रज-लीला से ही सम्बन्धित है। अत बाल-लीला के गान मे पग-पग पर ऐसे अवसर आते रहे हे कि बाल-कृष्ण का अलौकिक एव अतिमानवीय रूप सामने आता रहे। सूर भी इस अति मानवीय रूप को सामने लाते रहे है। किन्तु इन अतिमानवीय कार्यों को करके भी जब कृष्णयशोदा के सामने आते है तो वे उनकी भोली-भाली सूरत को देखकर वात्सल्य मे डूब जाती है, कृष्ण कभी रो उठते है, कभी रोटी-माखन माँग उठते है, कभी कोई और बाल-सुलभ चेष्टा कर उठते है। और जो यशोदा एक बार को शिशु कृष्ण के अद्भुत कर्मों पर स्तब्ध और चकित हो उठी थी, अपने 'बाल-कृष्ण' के लिए केवल माता ही रह जाती है। सूर ने इस भुलावे को एक लीला के रूप मे ही चित्रित किया है,^१ फल यह हुआ है कि एक ओर काव्य-निष्ठ वात्सल्य की रसात्मक परिकल्पना अव्याहत रही है, दूसरी ओर इस रस की भक्तिपरकता भी अक्षुण्ण रही है।

सूर ने तो नहीं, पर नन्ददास ने इस महत्त्व-विस्मृति की सैद्धान्तिक व्याख्या प्रस्तुत की है

“अवर निरोध भेद सुनि मित्र । बरनत जा कहु परम विचित्र ॥
जदपि कोटि ब्रह्माण्ड के कर्ता । अरु तिनके भर्ता-सहर्ता ॥
परम सनेह भक्ति होइ जाके । ईश्वरता सो फुरै न ताके ॥
ज्यो जसुमति मुख मे जग पेख्यौ । सुत ईश्वर करि नाहिन लेख्यौ ॥”^२

कई प्रकार के निरोधो मे से एक प्रकार को समझाते हुए नन्ददास कहते है कि जब भक्ति मे स्नेह अपनी चरम कोटि को पहुँच जाता है तब ईश्वरत्व की चेतना भक्त के मन मे स्फुरित नहीं होती। इस बात का उदाहरण यशोदा को प्रस्तुत किया गया है। यद्यपि उन्होने कृष्ण के मुख फाडने पर उसमे समस्त विश्व के दर्शन किये थे किन्तु

१ सूरसागर पूर्वाह्न दशम स्कन्ध ।

“अथा मारि आथ नन्दलाल ।

सूर स्याम जननी मन मोहत बार-बार कछु मागत खान ॥” पद १०५३ ।

“ब्रज-देवता कोड है री म:ई । जहा तहा सो होत सहाई ॥” पद १००६ ।

“बारवार बिचारति जसुमति यह लीला अवतारी ।

सूरदास स्वामी की महिमा कापै जाति बिचारी ॥” पद १००६ ।

“भुजनि बहुत बल होइ कन्हैया ।

बार-बार भुज देखि तनक से कहति जसोदा मेया ।

सूर स्याम यह कहि परबोन्धो चर्कत देखि महतारी ॥” पद १५८३ ।

२ नन्ददास ग्रन्थ-वलि पृ० १७ ।

फिर भी वे कृष्ण को ईश्वर समझ ही नहीं सकी, पुत्र-रूप में ही ग्रहण करती रही।

यह नन्ददास द्वारा दी हुई सैद्धान्तिक स्थिति है। किन्तु इसका पालन वे स्वयं भी नहीं कर सके हैं। उनकी यशोदा में भी कृष्ण के ईश्वरत्व की चेतना स्पष्ट हो उठी है

“बहुर्यौ हरे-हरे पहिचान्यौ । अपनौ सुत परमेसुर जान्यौ ।”^१

यद्यपि नन्ददास की यशोदा कृष्ण के परमेश्वरत्व को पहचान गयी, पर दूसरे ही क्षण उन पर माया फिर गयी और वे असलियत भूल गयी

“बहुरि सनेहमई रसमई । माया जननि ऊपर फिर गई ॥

डरे जु जननि डाँट तै साँट निरखि पुनि हाथ ।

मुख में विश्व दिखाइकै बचे नाथ इहि साथ ।”^२

नन्ददास के इस चित्र में माया, अलौकिकता आदि का हाथ अधिक है, जो भक्ति के साम्प्रदायिक पक्ष को तो उभारता है पर वैसी स्वाभाविक एवं काव्योचित रस-परिकल्पना प्रस्तुत नहीं होती जैसी सूर के चित्रों में होती है।

कभी कभी परमानन्ददासजी भी सूर के समान ही इस महत्त्व-विस्मृति का श्रेय स्वाभाविक शिशुत्व को देते हैं

“कोटि ब्रह्मण्ड खण्ड की महिमा सिमुता माहि दुरावत ।

परमानन्द स्वामी मन मोहन जसुमति प्रीति बढावत ।”^३

पर प्राय होता यह है कि उनकी यशोदा कृष्ण के अलौकिक रूप का परिचय पा ही लेती है

“जद्यपि परम ब्रह्म अविनासी महतारी उर मानै ।

परमानन्द प्रीति ऐसी पुनि सुक मुनि व्यास बखानै ।”^४

“तू मेरी ठाकुर, तू मेरी बालक तोहि बिस्वभर राखै ।

परमानन्द स्वामी चित चोर्यौ चिरजीवौ यौ भाखै ।”^५

परमानन्ददास के इन चित्रों में महत्त्व-चेतना अपने तक ही सीमित नहीं है, यशोदा में भी उभर उठी है। इन उभारों का एक ही कारण समझा जा सकता है। ये कवि भक्ति की साम्प्रदायिक निष्ठा से अपने प्रकृत कवि-व्यक्तित्व को तटस्थ न रख सके अतः ये अपने काव्यगत पात्रों को अपने निजी भावों की छाया से भी तटस्थ नहीं रख सके। इस दृष्टि से सूर की रस-परिकल्पना ही सराहनीय है।

सूर की रस-परिकल्पना में एक और विशेषता है। वे वात्सल्य के परिपाक के अनुरूप आलम्बन और आश्रय दोनों पक्षों के बिम्ब-चित्र एवं भाव-चित्र बड़ी दूर तक अपना व्यक्तित्व बीच में बिना लाये उतारते चले जाते हैं, जबकि परमानन्दादि के पदों का पर्यवसान स्वनिष्ठ रति के अनुरजन में होता है। इस प्रकार परमानन्ददास की वात्सल्य-परिकल्पना

१ नन्ददास ग्रन्थावली, पृ० २४८ ।

२ वही, पृ० २४८ ।

३. परमा० पद ८५ ।

४ वही, पद ८३ ।

५. वही, पद २१ ।

मे स्वतन्त्र वात्सल्यरस की अनुभूति की सम्भावना अधिक नहीं बनती, वात्सल्य-भक्तिरस की ही बनती है। वह वात्सल्य भक्ति भी इसी रूप में ममझनी चाहिए कि उनमें भगवान् के बालरूप के प्रति महत्त्वमयी रति है एव उनकी बाल-लीला का गान भक्त-हृदय को रसमय है। पर सूर के काव्य में भक्ति-दृष्टि से ही नहीं, काव्य दृष्टि से भी वात्सल्य की गहरी अनुभूति का अवकाश खुला हुआ है। इसीलिए सूर की वात्सल्य-परिकल्पना में विश्वानुभूति की क्षमता है।

सूर ने आलम्बन पक्ष में कृष्ण के सौन्दर्य, चेष्टाओं और बाल-सुलभ भावों—सभी के बिम्बग्राही चित्र दिये हैं। दूसरी ओर आश्रयपक्ष में मातृ-हृदय की नाना भाव-लहरियों को अंकित किया है। सूर की वात्सल्य-परिकल्पना मातृ-हृदय की आशा-आकांक्षाओं, भावना-कामनाओं का अक्षय भाण्डार है। कृष्ण की अवस्था के विकास के साथ इन भाव-लहरियों के रूप बदलते चले गये हैं, किन्तु उनकी स्थायी भाव-धारा वही अपने अक्षुण्ण रूप में रहती है।

अन्य कवियों ने तो प्रायः नहीं, पर सूर ने वात्सल्य-रति के वियोग पक्ष के भी कतिपय चित्र प्रस्तुत किये हैं। ये चित्र अपने में इतने मार्मिक हैं कि पाठक के हृदय में पूर्ण विगलनात्मक प्रभाव छोड़ते हैं। यो कृष्ण के व्रजवास के समय भी यशोदा में वियोग-भावना के कई प्रसंग आ गये। तृणावर्त बालकृष्ण को अन्धड में उड़ा ले गया, यशोदा शोकाकुल हो चारों ओर उन्हें व्याकुल ढूँढने लगी। कृष्ण कालीदह में कूद पड़े, और देर तक बाहर न आये। नन्द और यशोदा का हृदय फटने लगा। किन्तु इन प्रसंगों में विरह यशोदा में करुण अवस्था लाकर भी पाठक के लिए उतना करुण नहीं हो पाता जितना कृष्ण के मथुरा जाकर व्रज न लौटने पर होता है। इस विरह के यशोदा के अधिक चित्र सूर ने भी नहीं दिये, पर जो भी दिये हैं, मर्म-स्पर्शी हैं। बल्लभ सम्प्रदाय में प्रेम के लिए विरह का सैद्धान्तिक महत्त्व है। नन्ददास ने भी सिद्धान्ततः यशोदा में वात्सल्य-मूलक विरह की चर्चा की है। पर इसकी झलक सूर में ही मिलती है।

अनेक पदों में बिना किसी काव्य निष्ठ आश्रय-पात्र को सामने लाये बालकृष्ण की नाना लीलाओं का चित्रण हुआ है। ये सब पद बाल लीला के हैं और वस्तुतः इन पदों में इन भक्त कवियों की दृष्टि से इस बालचरित का ही लीला-रस है, जिस पर बल्लभ-सम्प्रदायी प्रत्येक भावुक भक्त निष्ठावर है।

फिर भी समूचा बाललीला-वर्णन वात्सल्य-परिकल्पना से अनुप्राणित नहीं है। बाल-आलम्बन के प्रति सखाओं में सख्य-रति की झलक मिलेगी, तो अनेक गोपियों में कान्ता-रति की। अनेक चित्रों में कवि-निष्ठ महत्त्व-चेतनानुप्राणित रति-रूप के दर्शन होंगे। इस प्रकार अन्य रति-रूपों से अनाच्छादित बाल-वर्णन ही वात्सल्य-रस की परिकल्पना के अन्तर्गत आता है। परमानन्ददास के अनन्तर परवर्ती कवियों में जो बाल-लीला के चित्र हैं उनमें प्रायः हुआ यही है कि वे वात्सल्यरति के नहीं, गोपियों की कान्ता-रति के ही आलम्बन हैं।

सूर और परमानन्ददास में वात्सल्य और शृंगार दोनों भक्तिरसों की परिकल्पना पूर्ण विस्तार के साथ है। सूर में तो वात्सल्य मात्र की दृष्टि से अपने में एक पूर्ण साहित्य है। पर अन्य कवि अपने को मधुर भावना तक ही परिसीमित करते गये हैं। यह सम्प्रदाय में शृंगार के बढ़ते हुए प्रभाव की द्योतक प्रवृत्ति है।

मधुर भक्तिरस

मात्रा की दृष्टि से अष्टछापी काव्य में मधुर-रस की ही प्रधानता है। स्वयं सूर में भी इस दृष्टि से मधुर ही प्रधान है। सूर और परमानन्ददास में तो एक अच्छी मात्रा तक वात्सल्य-परिकल्पना भी रही, पर परवर्ती अष्टछापी तो लगभग एकान्त रूप से मधुरोपासक हो गये।

सब मिला कर मधुर भावना में अष्टछापी लोग सयोग-भावना के रसिक रहे। केवल सूर ऐसे हैं जिनमें सयोग से विरह बढ़कर है। आचार्य वल्लभ ने प्रेम-लक्षणा भक्ति में विरह को बड़ा महत्त्वपूर्ण स्थान दिया था। उन्हें मूर्तिमान् विरह कहा गया है।^१ वल्लभ की यह मान्यता सम्प्रदाय के सभी कवियों में सिद्धान्ततः मान्य रही, किन्तु यदि अकृत्रिम भावावेश को कवि की रस-परिकल्पना की कसौटी पर रखकर देखा जाय तो कहना पड़ता है कि वल्लभ की विरह-चेतना की आत्मा सूर में ही आकर उतरी है। शेष सब सयोग के उपासक हैं, कहना चाहिए, वल्लभ की अपेक्षा विट्ठल के अधिक समीप है।

मधुरोपासना के सूत्र बहुत पुराने हैं, और उसे शास्त्रीय समर्थन भी पर्याप्त मात्रा में बहुत दिनों से मिल चुका है। बड़े-बड़े निर्मलात्मा सन्तो एव भक्तों ने इस भाव-साधना का रसास्वादन किया है। पर इसकी सर्वजनोपयोगिता पर स्वयं इस पथ के पथिकों को भी सदेह बना रहा है। इसके मूल भाव का वही स्वरूप है जो लौकिक श्रृंगार का होता है। काममूलक रति को ही आलम्बन बदलकर इस भाव-साधना में भगवदीय बनाया जाता है। अतः मधुरा भक्ति का मार्ग सरसतम होते हुए भी ससार-प्रवाह में बहने वाले जन-सामान्य के लिए खतरे से खाली नहीं रह जाता।

अष्टछापी काव्य की रचना होने के समय तक भारत की भक्ति के क्षेत्र में, विशेषकर कृष्ण-भक्ति में, मधुर भावना के लिए गहरा क्षेत्र बन चुका था। निम्बार्कीय, राधावल्लभीय, हरिदासी और चैतन्य-सम्प्रदायी भक्त वृन्दावन में मधुर-साधना का एक प्रवाही वातावरण बना चुके थे। मधुर-भावना अष्टछापी काव्य-रचना के समय भक्ति का एक युग-धर्म बन चुकी थी। अतः अष्टछापी कवियों द्वारा भी इस मार्ग की सरसता का आस्वादन करना कोई आश्चर्य की बात नहीं थी। अष्टछापी कवि अपने वातावरण में फँसे मधुर-परिकल्पना के अन्य सम्प्रदायों के रूपों से प्रभावित हुए हैं, यह स्वाभाविक ही था, फिर भी उनकी परिकल्पना अपना विशेष रूप बनाये रही है। युगलोपासना, निकुञ्ज-लीला, नित्य-विहार, सहचरी-भाव आदि की चेतना सूर से लेकर अन्य सभी अष्टछापियों में मिल जाती है, किन्तु सूर और परमानन्द में वह अधिक प्रबल नहीं है। परमानन्ददास में भी सूर से अधिक है। सूर, परमानन्द और नन्ददास को छोड़ अन्य अष्टछापी तो इन धारणाओं से बहुत दूर तक प्रभावित हुए हैं। इसीलिए वे ब्रज-लीला से वृन्दावन-लीला और निकुञ्ज-लीला की ओर बढ़ते हुए सयोग-सुख की ओर किनारा करते गये हैं।

अष्टछापी मधुर-परिकल्पना में कान्ता-रति की आश्रय केवल राधा नहीं, गोपिया हैं। यद्यपि साम्प्रदायिक निष्ठा के अनुसार सभी कवियों ने राधा को स्वामिनी के रूप में कुछ महत्त्व दिया है किन्तु प्रेम-मार्ग में गोपियों को केवल सेविका-परिचारिका आदि के रूप में अलग खड़ी रहने वाली चित्रित नहीं किया। सूर की गोपियों में यह अन्तर करना असम्भव

है कि किस गोपी से कृष्ण का दाम्पत्य सम्बन्ध है, किससे नहीं, कौन उनके विरह मे अधिक दुखी है, कौन कम। सूर ने सुरत के खुले चित्र कम दिये है, और उनमे प्राय राधा का ही नाम लिया है। पर रास के प्रसंगो मे, अन्य अवमरो पर या विरहकालिक सयोग-स्मृतियों मे यह व्यजना भरी पडी है कि कृष्ण का सभी गोपियों से काममूलक दाम्पत्य सम्बन्ध था।^१ वस्तुतः अष्टछापी मधुर-परिकल्पना मे गोपिया कृष्ण की प्रियतमाएँ और प्रेयसिया अधिक है, युगल या राधा की सेविका-परिचारिका या सहचरिया कम। सूर के राम-प्रसंग मे राधा की प्रमुखता और गोपियों का राधा की मखियों वाला रूप कुछ सामने आता है, किन्तु उस रास मे सम्मिलित गोपी-मात्र ने श्रीकृष्ण के साथ काम-मूलक मानस तृप्ति उपलब्ध की थी। इस प्रकार अष्टछापी मधुर-परिकल्पना की पहली विशेषता यह है कि इसकी कान्तारति पतिभाव की है और वह राधा तक ही परिसीमित नहीं, गोपी-सामान्य तक फैली हुई है। इस व्यापक दाम्पत्य से भिन्न जो सहचरी-खवासी आदि रूपो की रति के दर्शन यत्न-तत्न मिलते है उन्हें अन्य सम्प्रदायो का प्रभाव समझना चाहिए।

वल्लभ सम्प्रदाय मे राधा स्वकीया है, अतः सिद्धान्ततः गोपी-भाव स्वकीया-निष्ठ है। अष्टछापी कवियो ने भी इस मान्यता को सिद्धान्ततः सुरक्षित रखा है और रास के प्रसंग मे या किसी और रूप मे राधा-कृष्ण का परिणय दिखाया है। पर मधुर-परिकल्पना मे अष्टछापी चैतन्य-सम्प्रदाय की इस मान्यता से प्रभावित हुए प्रतीत होते हे कि प्रेम का चरम घनत्व परकीया-भाव मे ही आता है। उनकी गोपियों मे कुमारिकाएँ भी है, और पति-सुत-स्नेह से मुह मोडकर नदी की भाति रस-सागर कृष्ण की ओर उमडती चली आने वाली गोपियाँ भी है।^२ पर अष्टछापी परकीया-भाव चैतन्यीय परकीया-भाव न होकर भागवतीय परकीया-भाव है। भागवत की गोपिकाएँ ही सीधी अष्टछाप मे अवतरित हुई है।

अष्टछापी कान्तारति सख्यानुरजित है, दास्यानुरजित नहीं। यो दास्यानुरजन की झलक सभी कवियो मे मिलती है, पर परवतियो मे इसका प्रभाव बढ़ता गया है। सूर से परमानन्द मे अधिक स्पष्ट है।^३ फिर भी सब मिलाकर अष्टछापी मधुर-परिकल्पना मे

१ "काम आतुर भजी गोपी, हरि मिले तिहि भाइ।" सूरसागर पू० पद १६५४ रक० १०।

"रस-बस स्याम कीन्ही रवारी।

काम आतुर भजी बाला सबनि पुरई आस।" वही, पद १६८०।

२ "सुखी धुनि करी बलबीर।

गई सोरह सहस हरि पै झ्याडि सुत-पति-नेह।" वही, पद १६२५।

३ "दूलह देखौ जाइ। उतरे सकेत बटहिं किहिं मिल लखि पाड।

फूल गूथि माला लै मालिनी हूँ जाड।

नन्दनन्दन प्यारे कौ बीरा करि लेड।

चोलिनि हूँ जाड निरखि नैननि सुख देड।

वृ दावनचद कौ मै भूषन गडि लेड।

हूँ सुनारि जाड निरखि नैननि सुख देड।" सूरसागर ' पू० रक० १० पद १६६३।

"पौढे रगमहल गोविन्द।

मलय चदन आ लेपन परस्पर आनद।

कुसुम बीजन व्यार दोरै सजनी परमाकन्द।" परमानन्दसागर : पद २५७।

सख्य का अनुरजन ही प्रधान है। यह सख्य राधा की अपेक्षा गोपियो में सीधे कृष्ण के प्रति है।^१ मूर और परमानन्ददास में यह रूप अधिक स्पष्ट है। इसमें दास्य की शिक्षक या शील का आतक नहीं, प्रेम का खुलापन है।

अष्टछापी मधुर-परिकल्पना में सयोग और वियोग दोनों पक्षों का काव्य मिलता है, पर सूर को छोड़ अन्य कवियों में सयोग पक्ष मुखर है, हम पीछे यह कह चुके हैं। यहाँ हम इन दोनों पक्षों की परिकल्पना के सम्बन्ध में कतिपय उल्लेखनीय विशेषताओं का परिचय प्राप्त कर सकते हैं।

अष्टछापी सयोग-परिकल्पना में प्रसंग-कल्पना अन्य सम्प्रदायों के कवियों से बहुत बड़ी-चढ़ी है। केवल निकुञ्ज-रस तक ही परिसीमित न रहने के कारण अष्टछापी काव्य का क्षेत्र अन्य कृष्ण काव्य से विस्तृत रहा है और माधुर्य के क्षेत्र में भी उसमें नवीन प्रसंगों एवं रूपों को परिकल्पित करने की पूरी पूरी गुंजाइश कवियों को मिली है। सयोग-कालीन अवस्थाओं, भावनाओं एवं चेष्टाओं का यहाँ भण्डार भरा पड़ा है। फिर भी, एक सीमित मात्रा को छोड़कर सुरत और सभोग का उन्मुक्त चित्रण नहीं हुआ। परवर्ती कवियों में निकुञ्ज-विलास के चित्र कुछ बढ़ गये हैं।

आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने सूर के प्रेम-विकास में दो तत्त्वों का प्रमुख हाथ माना है—रूप-सौन्दर्य एवं साहचर्य। रूप-सौन्दर्य की मधुर प्रभवन-शीलता का चित्रण सभी अष्टछापियों ने किया है। साहचर्य के सम्बन्ध में स्वयं सूर की गोपियों ने उद्भव से कहा है—‘लरिकाई को प्रेम कहौ अलि कैसे करि कै छूटै’। किन्तु इस साहचर्य-तत्त्व का पल्लवन सूर को छोड़ अन्य अष्टछापियों में अधिक नहीं मिलता। इनका प्रमुख कारण यही कहा जा सकता है कि अन्य कवियों ने पद-रचना चुने हुए अवसरों को ध्यान में रखकर की है, भाव-विकास या चरित-विकास पर उनका ध्यान न था। सूर के काव्य में हमें भाव-धारा की दूर-गामिनी विकसमानता भी मिलती है।

पर ध्यान से देखने पर सूर ने भी गोपियों के प्रेम-तत्त्व को विकसमान नहीं दिखाया। सूर के गोपी-प्रेम में कवित्व और भक्ति-मार्ग दोनों का ही समन्वय है। कवित्व की पूर्ति के लिए कृष्ण और गोपियों के बीच सह-क्रीडा और साहचर्य द्वारा प्रेम का विकास और परिपोष सूर ने दिखाया है। पर इससे भी अधिक उन्होंने साहचर्य के स्थान पर रहस्य और अतिमान-वीर्यता को स्थान दिया है। इस सम्बन्ध में निम्न बातें ध्यान देने की हैं

१ सूर ने शिशु कृष्ण के प्रति ही गोपियों में काम रति का उन्मेष चित्रित किया है। कृष्ण दो-तीन वर्ष के ही होंगे, उनकी रूप-ठगौरी गोपियों पर पड़ने लग जाती है। लोक-

१. “यह जानति तुम नन्दमहर-सुत।

धेनु दुहति तुमकौ ह्रम देखति जबहि जाति खरकहि उत।

चोरी करत यहौ पुनि जानति घट-घर दूदत भाड़े।

भाग रोकि भये अब दानी, वे ढग कबतै छाड़े।

और सुनौ अनुमति अब बाधे तब हम कियौ सहाइ।

सुरद स-प्रभु यह जानति हम तुम ब्रज रहत कन्हाइ।” सुरसा० पृ० २० : पद २१७।

“का पर ढोदा नयन चलावत, को है तिहारो बजा की चोरी।

गोरस बेचन जात मधुपुरी आथ अचानक बन में बेरी।” परसा० पद १७६।

लाज, कुल-मर्यादा छोडने की नौबत आ जाती है।^१ गोपिया शिशु कृष्ण को उठाकर उरोजो से लगाकर प्रेम-पुलकित होने लगती है। यो औरो के देखने मे यह बात स्वाभाविक जैसी है। सुन्दर बालक को देख हर कोई उठाकर छाती से लगा सकता है। पर गोपियो मे वैसी सामान्य बात नहीं, उनकी कामासक्ति जाग उठी है, जिसे सर ने धीरे-धीरे प्रकट किया है।^२

बाल-कृष्ण के प्रति कामासक्ति वाली एक गोपी का चित्र देखिए—

“देखी ग्वालजमुना जात।

आपु ता धर गए पूछत कौन है कति बात।

दह्यौ माखन खात सब मिलि दूध दीन्हौ डारि।

बच्छ लै सब छोरि दीन्है गए बन समुहाइ।

छिरकि लरिकनि मही सौ भरि ग्वाल दिए चलाइ।

देखि आवत सखी घर कौ, सखिनि कह्यौ जु दौरि।

आनि देखे स्याम घर मे, भई ठाढी पौरि ॥

प्रेम अन्तर, रिस भरे मुख, जुवति बूझति बात।

चित्त मुख-तन सुधि बिसारी, कियौ उर नख घात।

अतिहि रसबस भई ग्वालनि गेह देह बिसारि।

सूर प्रभु भुज गहे ल्याई महरि पै अनुसारि।”^३

चार-पाच वर्ष के बालक कृष्ण के प्रति इस कामासक्ति की, जिसमे गोपी उरोज-स्पर्श ही नहीं कराती स्वय अपने उरोजो पर नख-क्षत भी कर लेती है और उन्हे जाकर यशोदा को दिखाती है, व्याख्या आप चाहे तो फ्राइड के सहारे कर सकते है। यशोदा ने भी कुछ यही अर्थ निकाला—ग्वालनि, तू जीवन-मद मे इतरा रही है, यह सब तेरे अपने यौवन-भार का बखेडा है।^४ देखा जाय तो यह भी होता है। इसे हम अस्वाभाविक नहीं कह सकते। काम-रति का उच्छलन युवक और युवतियो मे कभी-कभी बाल-ससर्ग मे व्याज से प्रकट होता है, किन्तु वहा उस काम-रति का आलम्बन स्वय वह बालक नहीं होता। गोपियो के कामोच्छलन मे तो आलम्बन स्वय पाच वर्ष का बालक है।

इतना ही नहीं, बालकृष्ण मे भी इन कामभावोपासिका गोपियो के प्रति तद्रूपा रति का चित्रण सूर ने किया है। निम्न दो पदो मे उभयपक्षीय कामरति का यह चित्र दर्शनीय है। साथ ही यह भी ध्यान रखना है कि गोपी युवती है, कृष्ण केवल पाच वर्ष के

१ सूरसागर दशम स्कन्ध . पू० पद ७५३, ७५४।

२. “माखन खात अचानक पावै, भुज हरि उरहि छुवावै।” वही, पद ८८१।

“कोउ कहति, मै देखि पाऊ, भरि धरौं अकवारि।

सूर प्रभु के मिलन कारन करति बुद्धि विचार।

जोनि कर विधि कौ मनावति पुरुष नन्दकुमार।” वही, पद ८९१।

“मुख चूमहिं लै लै उर लाग। जुवतिनि कीन्ह आपु मन-भाय।” वही, पद १००६।

३ सूरसागर 'दशम स्कन्ध पू० पद १०७।

४ वही, पद ९१२।

“देखी हरि मयति ग्वाल दधि ठाढी ।

जोवन मदमाती इतराती, बेनि दुरति कटि ली छवि बाढी ।
दिन थोरी, भोरी, अति गोरी, देखत स्याम भए अति चाढी ।
करषति है दुहु करनि मथानी, सोभारासि भुजा सुभ काढी ।
इत-उत अग मुरत झकझोरत, अगिया बनी कुचनि सौ माढी ।”^१
“गए स्याम तिहि ग्वालनि कै घर ।

देखी जाइ मथति दधि ठाढी, आपु लगे खेलन द्वारे पर ।
फिरि चितई, हरि दृष्टि गए परि, बोलि लए हरए सुनै घर ।
लिए लगाइ कठिन कुच कै बिच, गाढै चापि रही अपनै कर ।
उमगि अग अगिया उर दरकी, मुधि बिसरी तन की तिहि औसर ।
तब भए स्याम बरस द्वादस के रिझै लई जुवती वा छवि पर ।
मन हरि लियौ तनक से ह्वै गए, देखि रही सिसुरूप मनोहर ।
माखन लै मुख धरति स्याम कै सूरज प्रभु रति-पति नागर-बर ।”^२

यहा ये बाते उल्लेखनीय है

१ पाच वर्ष के बाल-कृष्ण के प्रति युवती गोपी की कामासक्ति ।

२ पाच वर्ष के बाल-कृष्ण में गोपी के प्रति कामासक्ति ।

३ बाल-कृष्ण का गोपी-मिलन काल में किशोर हो जाना, और पुन बालक हो जाना ।

ये तत्त्व आलम्बन की अतिमानवीयता और अलौकिकता का निर्माण करते हैं, साथ ही गोपी-निष्ठ कान्ता रति को साहचर्य द्वारा क्रमश विकसित नहीं रहने देते । सूर ने अपने सयोग में इन तत्त्वों को सर्वत्र उभारा है, जिससे उनके सयोग श्रृंगार में एक रहस्यमय वातावरण बना रहा है । यह रहस्य और यह अतिमानवीयता ही वे तत्त्व हैं जो सूर के सयोग को लौकिक होने से बचाते हैं । लौकिक श्रृंगार और अलौकिक मधुर रस में सबसे बड़ा अन्तर आलम्बन की अलौकिकता एवं रति-तत्त्व की रहस्यपूर्णता ही है । सूर ने इसकी पूरी-पूरी रक्षा की है ।

२ सूर ने कृष्ण के अवस्था-परिवर्तन एवं रूप-परिवर्तन का सयोग के बीच उल्लेख किया है । ऊपर के चित्र में हम देख ही चुके हैं । गोपियों ने यह बात यशोदा से बार बार कही है कि यह तुम्हारा कृष्ण हमारे साथ एकान्त में कुछ और होता है, तुम्हारे सामने आकर भोला शिशु हो जाता है

‘का मै कहौं, कहत सकुचति हौं, कहा दिखाऊ गात ।

है गुन बडे सूर के प्रभु के, ह्या लरिका ह्वै जात ।”^३

एक बार तो एक गोपी शिकायत के लिए कृष्ण को पकड़कर ही साथ ले गयी, क्योंकि यशोदा कभी विश्वास ही नहीं करनी थी । पर जैसे ही उन्हें सामने करके शिकायत करने लगी तो देखती है कि उसके हाथ में तो कोई और है, कृष्ण तो यशोदा के घर-भीतर

१. सूसागर, दशम स्कन्ध, पू०, पद ६१८ ।

२. वही, पद ६१६ ।

३. वही, पद ६०८ ।

खेल रहे है ।^१ इसी तरह की घटना दूसरी गोपी के साथ दूसरे दिन हुई । वह जिसे कृष्ण के रूप मे पकड कर ले गयी थी वह तो वहा किसी की लडकी निकली ।^२ सूर ने आलम्बन के अतिमानवीयत्व को स्थापित करने के लिए इन मार्गों को अपनाया है ।

३ सूर ने राधा के साथ कृष्ण की 'प्रथम 'औचक' भेट के दूसरे ही दिन दोनो के सुरत-सभोग के चित्र दिये है । उस समय राधा सात वर्ष की और कृष्ण आठ वर्ष के थे । सयोग-काल मे उनका रति-नागर और रति-नागरी रूप प्रकट हुआ था । दोनो मे जो प्रीति उदित हुई थी, वह 'पहली' प्रीति थी, 'गुप्त प्रीति' थी ।^३ सूर के इन चित्रो मे न साहचर्य का योग है, न प्रेम के क्रमिक विकास का । यह सयोग रहस्य और अतिमानवीयता के तत्त्वो से अनुप्राणित एक लीला है, अलौकिक शृंगार है, इसी कारण यह शृंगार नहीं, मधुर रस है ।

अन्य अष्टछापी कवियो ने जो सयोग-चित्रण किया हे, और उन्होने प्रमुखतया सयोग-चित्रण ही किया है, उसमे सूर के समान अतिमानवीयता एव रहस्य की व्यजना नहीं है । वे कृष्ण के अवतारत्व की अभिधा मे चर्चा करते है, व्यजना द्वारा सूर के समान अतिमानवीय वातावरण का जाल सयोग-चित्रो के आसपास प्राय नहीं बुन पाते । फल यह होता है कि उनके शृंगार-चित्रो मे उन पाठको के लिए अधिक सतर्कता की आवश्यकता है जिन्होने अपने सस्कारो को अपेक्षित रूप मे ढाल नहीं लिया ।

सूर के इन शृंगारी चित्रो मे भी, यदि वे अलग से निकालकर पढे जाय तो, वही खतरा है । जिस अलौकिक एव रहस्यपूर्ण अतिमानवीय वातावरण की सृष्टि करके सूर ने कृष्ण शृंगार को भक्तिमार्गीय बनाये रखा है, वह सूर की प्रबन्धमयी भावधारा मे ही रखकर आस्वादन करने योग्य है । हम निवेदन कर चुके है कि सूर का काव्य उनकी अभीष्ट अनुभूति

१ सूरसागर, दशम स्कंध, पू०, पद ६३७ ।

२ वही, पद ६३३ "देखन चली जसोदा मत को है गय सुता पराई ।

३ "खेलत हरि निकसे ब्रज खोरी ।

औचक ही देखी तहँ राधा नैन विमाल भाल दिए रोरी ।" पद १२६० ।

"प्रथम सनेह दुहुन मन जा यौ ।

नैन नैन कीन्ही सब बातै, गुह्य प्रीति प्रगटायौ ।" पद १०६२ ।

"सैननि नागरी ससुझाई ।

गुप्त प्रीति न प्रगट कीन्हीं, हृदय दुहुनि छिपाई ।" वही, पद १०६४ ।

"भई बरस सात की ।" पद १३१७ ।

"आठ बरस के कुवर कन्हाई ।" पद १३७१ ।

"उतारत है कठनि तै हार ।

हरि हिय मिलत होत है अतर, यह मन कियौ विचार ।

भुजा बाम पर कर-छवि लागति, उपमा अत न पार ।

मनहु कमलदल नालमध्य नै उयो अद्भुत आकार ।

बुबत अग प.सपर जनु जुग चद करत हितचार ।

दसननि बसन चापि सुचतुर अति करत रग विस्ताग ।

गुनसागर रससागर मिलि कै मानत सुखव्यवहार ।

सूर स्याम स्यामा नब रस रभि रीमें न.दकुमार ।" पद १३०५ ।

की सफल प्रेषणीयता के लिए समूचे रूप मे ही पढने की वस्तु है ।

निम्बार्क, राधावल्लभ और हरिदास सम्प्रदायो की भाव-पद्धति का अवलम्बन करते हुए सभी अष्टछापी कवियो ने युगलरस या निकुजरस का गान भी किया है । इन पदो का सम्बन्ध सयोग शृंगार से ही है । नित्य विहार की भावना मे वियोग का तो प्रश्न ही नही उठता अत इनकी धारणा के अनुसार एक सयोग-सुख ही गेय होता है । भक्त मे स्वय प्रेयसीभाव न होकर राधा या युगल के प्रति सखीभाव, सहचरीभाव या खवासीभाव होता है और इन सखी-सहचरियो के युगल के सयोग-सभोग के दर्शन का सुख उपलब्ध होता है । इस प्रकार निकुजरस मे शृंगार का वह उन्मुक्त रूप सामने आ जाता है जो सामान्य काव्य-दृष्टि से आकने पर रसाभास तक की कोटि मे रखा जा सके । जो भी हो, सभी अष्टछापियो ने इस निकुजलीला और सहचरीभाव के चित्र दिये है, और ये चित्र परवर्ती काल मे क्रमश बढ़ते गये है ।^१ अष्टछाप के लिए हम इसे भक्ति के युगधर्म का प्रभाव कह सकते है ।

१ क—“खैचि सुज-वध बल बिहसि भीतर चली सुनि अथर दुहूनि के नैकु डोलै ।

भूमत भूमत सेज निकट नवतन चढे, मन मनहि सुसुकाइ कोउ न बोले ।

सूर सकल सहचरि देखि तजी विकलता, परम फल प्रानपति सुरति आयौ ।

आपु आदर कियो, सुसुखि बहु सुख दियो, एक तै एक अति मोद पायो ।” सुर० १८०८

“नवल नागरि नवल नागर किसोर मिलि कुज कोमल कमल दलनि सज्या रची ।

प्र न मन-सिक ललितान्दि लोचन-वषक पिवति मकरद सुखरासि अतर सची ।” १८०९

ख—पौढे रगमहल गोविन्द ।

राधिका सग सरद रजनी उदित पू-यौ चद ।

विविध चित्र-विचित्र चित्रित कोटि कोटिक बद ।

निरखि निरखि बिलास बिलसत दपती सुख-कद ।

मलय चदन अग-लेपन परस्पर आनद ।

कुसुम बीजन व्यार डोरै सजनी परमानद ।” परमानदसागर पद २४७ ।

ग—“कैलि करि प्यारी-पिय पौढे चारु चादनी में नेह सौ लिपट गइ जोवन के जोस में ।

अगिया दरक गई मानो प्रात देखिबे कौ चोच काढि चक्रवाक कामतर रोस कौ ।

आरस सौ मोर बाह दोक कुच गहे पिय रति के खिलौना माने ढापि दिथे ओस में ।

रूप के सरोवर में नददाम देखे आली चकई के छौना बधे कचन के कोस में ।” नददास-ग्रन्थावली पदावली, पद ७०

घ—“राधा के सग पौढे कुज-सदन में सहचरी सर्वे मिलि डारै ठाी ।

नदनदन कुब वृषभानतनया सौ करत कैलि में जु रचि बाढी ।” कुभनदास ३०१ ।

ङ—मूलत सुरग द्विडोरै सुकुट धरि बँठे है नदलाल ।

लाल काछिनी कटि पर बाधे उर शोभित बनमाल ।

वामभाग वृषभानु नदिनी चचल नैन विशाल ।

कृष्णदास दपति छवि निरखत अलिया भई निहाल ।” अष्टछाप० डा० दीनदयालु गुप्त भा० २

पृ० ६४६ फुटनोट से ।

च—प्रातसमै नव कुजद्वार है ललिता ललित बजायौ बीना ।

पौढे सुने स्था-म-स्थामा दोउ दपति छवि अति प्रवीन प्रवीना ।” चतुर्मुंजदास, ३३२

सूर और अन्य अष्टछापी कवियों के इन उन्मुक्त श्रृंगारी चित्रों मे एक अन्तर है । सूर भाव-धारा का विकास करते हुए, अतिमानवीयता एव रहस्य का वातावरण सजोते हुए, धीरे-धीरे चढकर उन्मुक्त सयोग के बिन्दु तक पहुँचते हैं, जबकि अन्य अष्टछापी भावधारा की प्रबन्धात्मकता का लक्ष्य न रखने के कारण सीधे-सीधे उन निकुञ्जलीलादि के प्रसंगों को चुनकर मधुर लीला के चित्र देते हैं, फल यह होता है कि सूर के सयोग-श्रृंगार मे श्लील-सीमाओं का भंग उतना खटकने वाला नहीं रह जाता जितना अन्य कवियों मे । जिन भक्त भावुको ने इस पथ के रहस्य को साम्प्रदायिक निष्ठा के बल समझ लिया है उन्हें तो निर्मल एव गाढ रस की अनुभूति होती ही है ।

अन्य कई कृष्णभक्ति-सम्प्रदायों के समान वल्लभ सम्प्रदाय मे भी ब्रज को भगवान् कृष्ण का नित्य लीलाधाम माना गया है जिसमे गोपियों के साथ उनकी नित्य लीला, नित्य गोचारण, नित्य माखनचोरी, नित्य रास चलता रहता है । इस मान्यता के अनुसार गोपियों के साथ कृष्ण का ब्रज मे नित्य सयोग कहा गया है । भगवान् की लीलाएँ इस दृष्टि से प्रकट और अप्रकट दो प्रकार की मानी गयी हैं । प्रकट लीला के नाते ही भगवान् का मथुरा-द्वारका आदि का गमन होता है । सामान्य लोग इसे ही देखते-समझते हैं, अतः यह प्रकट लीला है । किन्तु अप्रकट रूप से भगवान् का ब्रज मे नित्य सयोग उपलब्ध है । सूर की गोपियों ने मथुरा से आये उद्धव को ब्रज मे क्रीडा करते श्याम की मधुर झाकी दिखा दी थी, जिसकी चर्चा उद्धव ने मथुरा लौटकर श्रीकृष्ण से बड़े आश्चर्य-भरे स्वर मे की थी । अष्ट-छापी काव्य मे इस नित्य सयोग की परिकल्पना भी मिलती है, और इस धारणा की पृष्ठभूमि मे अष्टछापी कवियों ने प्रकट लीला के भीतर भी जो श्रृंगारी चित्र उतारे हैं वे इस श्रृंगार की अलौकिकता की ही प्रतिष्ठा करते हैं ।^१

छ—“बैठे दोउ कुंज मडप पिय प्यानी ।

दूदहै हो नवल लाल गिरिधानी दुलही मग श्रीवृषभानदुलारी ।

लाल पाग लालन सिर सोहत नवल सेहरो छवि लागत भारी ।

गोविन्द प्रभु पिय इह सुख देखत अपनो तन मन वारी ।” गोविन्दगवामी पद ४०१ ।

ज—“नदनदन-सग राधिका खेली ।

कुंज के सदन अति चतुर वर नागरी चतुर नागर मिले करत केली ।

नील पट तन लसै पीत कचुकी कमै सकल अग भूपननि रूप रेली ।

परम आनद सों लाल गिरिधरन के हृदय सों लागि भुज कठ मेली ।

झीत बामी नवल वृषभानु-नदिनी करति सुखरास पिय-सग नवेली ।

सहचरी मुदित मन जाल-रधनि निरखि मानि अपनो भाग कहि महेली ।” झीतगवामी, पद १५३ ।

१ सूरसागर, दशमस्कन्ध, पूर्वाङ्क,

“सुमिरि तुम्हारी प्रगट लीला कर्म उठती गाइ ।” पद ४७६२ ।

“जुग जुग ब्रज अबतार लेत प्रभु अखिल लोक ब्रह्माड के नाथ ।

येई गोपी येई ग्वाल येई सुख यह लीला कहु तजत न साथ ।

येई कान्हा येई वृन्दावन यहै, जमुना येई कुंज-विहार ।” पद १११५ ।

“ऊधौ ज्यौं करि कृपा पाउँ धारत हौ, त्यों तुम्है जवाऊ ।

मौन गहै तुम वैठि रहौ हाँ सु ली सव्द सुनाऊ ।

विरह—वल्लभ सम्प्रदाय और अष्टछाप की दृष्टि में विरह का जो महत्त्व है हम उसकी चर्चा पीछे कर चुके हैं। वस्तुतः अष्टछापी काव्य में विरह एक काव्यानुभूति नहीं, एक भाव-साधना है। अष्टछाप में विरह के प्रसंग में सूर, परमानन्ददास, नन्ददास और कुम्भनदास चार नाम लिये जा सकते हैं। इनमें प्रतिनिधि और विरह सम्राट् सूर ही हैं। स्वयं सूर, परमानन्द, नन्ददाम आदि ने विरह का महत्त्व स्वीकार किया है।

काव्यशास्त्र में विप्रलम्भ शृंगार के चार भेद बताये गये हैं—पूर्वराग, मान, प्रवास और करुण। इनमें भगवद्विरह में करुण की सम्भावना नहीं होती। रूपगोस्वामी ने मधुर-विप्रलम्भ के ये चार भेद माने हैं—पूर्वराग, मान, प्रेमवैचित्य और प्रवास। प्रेमवैचित्य सयोगावस्था में होने वाले प्रेम की वह घनीभूत अवस्था है जिसमें प्रेयसी प्रिय के रूप-सौन्दर्य में इतनी डूब जाती है कि उसे प्रिय पृथक् दिखाई ही नहीं पड़ता और वह उसका अभाव अनुभव कर व्याकुल हो उठती है। नन्ददास ने विरहमजरी में इसी प्रेमवैचित्य को 'साक्षात्' विरह नाम दिया है। पर नन्ददास का यह भेदीकरण भिन्न प्रकार से है। उन्होंने विरह के प्रत्यक्ष, पलकान्तर, वनान्तर और देशान्तर ये चार भेद किये हैं। अष्टछापी काव्य में इन सभी विरह-रूपों की परिकल्पना मिलती है।

सूर और परमानन्ददास के काव्य में पूर्वराग के नाना भावमय चित्र भरे पड़े हैं। सूर

अबहि सिधारे वन गोचारन हौं बैठी जस गाऊ ।
 निसि आगम श्रीदामा के सग नाचत प्रमुहि दिखाऊ ।
 को जानै द्विविधा-सकोच-बस तुम डर निकट न आवै ।
 तब यह दुन्दु बढै अति दारुन मखियन प्रान छुडावै ।
 छिन न रहै नदलाल यहा भिनु जो कोउ कोटि सिखावै ।
 मूरदास ज्यौं मन तैं मनसा छनत कहूँ नहि धावै ।” पद ४६६१ ।
 “मैं ब्रजवासिन की बलिहागी ।
 जिनके सग सदा क्रीडत हैं श्रीगोबरधनधारी ।
 किनहूँ कै धर माखन चोरत, किनहूँ कै सग दानी ।
 किनहूँ कै सग धेनु चरावत, हरि की अकथ कहानी ।” पद ४६७१ ।
 “ब्रज में एक अचभो देख्यौ ।
 मोर मुकुट पीताम्बर धारे तुम गाइन सग पेर्यौ ।
 गोपबाल सग धावत तुम्हारे तुम घर घर प्रति जात ।
 दूध दही अरु मही लै ढोरत चोरी माखन खात ।
 गोपी सब मिलि पकरति तुमकौ तुम छुडाइ कर भागत ।
 सूर स्याम नित प्रति यह लीला देखि देखि मन लागत ।” पद ४७७१ ।
 “हरेलीलाविशेषस्य प्रकटस्थानुसारत ।
 बर्गिता विरहावस्था गोष्ठवामन्न वामसौ ॥
 वृन्दारण्ये विहरता सदा रासादिविभ्रमे ।
 हरिणा च ब्रजदेवीना विरहोऽरित न कर्हिचित् ।” उज्ज्वलनीलमणि पृ० ५६०-२
 “अत्र विशेषप्रकटशब्दयोरुपादानाद्वृन्दारण्ये विहरतेत्यत्राप्रकटलीलाविशेषतया विहरतेति गमितम् ।”
 लोचनरोचिनी, जीवगोस्वामी, वही पृ० ५६०-१ ।

के पूर्वराग के चित्रो मे विरह और मिलन की अद्भुत मिठास है। मान को सूर की अपेक्षा परमानन्ददास ने अधिक महत्त्व दिया है। उनकी दृष्टि मे मान से नारी का स्नेह खिल उठता है।^१ “जुवतिन कौ यह सुभाव मान करतहि सोभा।” खण्डिताओ के चित्र भी मान के एक भेद ईर्ष्यामान के अन्तर्गत आते है। जिन कवियो ने सामान्यत विरह के गीत नही गाये हैं उन्होने भी खण्डिताओ के चित्र दिये है। सयोग परिकल्पना के रसिक गोविन्दस्वामी, छीतस्वामी आदि मे भी खण्डिताओ के विविध चित्र मिलते है।

प्रवास विरह का जो चित्रण सूर ने प्रस्तुत किया है, विश्व के विरह साहित्य मे बेजोड नमूना है। सूर का विरह वस्तुतः पुटपाक-प्रतीकाश है जिसमे प्रेम के काँचे घट पककर ‘रस’ के अनूठे भाजन बन जाते है। सूर ने वनान्तर और देशान्तर दोनो प्रकार के विरह की कल्पना प्रस्तुत की है। आचार्य शुक्ल ने उनके वनान्तर विरह को, जिसमे कृष्ण के किसी वन-कुज की ओट मे चले जाने पर ही गोपिया व्याकुल हो उठती है, अस्वाभाविक कहकर आलोचना की है। शुक्लजी की आलोचना गोपी प्रेम को लौकिक भाव-भूमि मे रखकर परखते हुए की गयी है, जिसमे परिस्थिति के औचित्य का प्रश्न उठा है। उन्होने भक्ति-क्षेत्रीय प्रेम के विरह की साधनात्मकता की ओर दृष्टि नही रखी है जिसमे वनान्तर ही नही, प्रत्यक्ष और पलकान्तर विरह भी आदर्श विरह के रूप मे स्वीकार किया गया है।

प्रत्यक्ष और पलकान्तर विरह वस्तुतः सयोग-कालीन प्रेम की घनीभूत अवस्था के सूत्रक है। सूर ने पलकान्तर विरह की मधुर परिकल्पना प्रस्तुत की है। एक पद उदाहरण-स्वरूप देखा जा सकता है

“द्वै लौचन सावित नहि तेऊ।

बिनु देखै कल परत नही छिनु एते पर कोन्ही यह टेऊ।

बार बार छवि देख्यौई चाहत, साथी निमिष मिले है येऊ।

ते तौ ओट करत छिनु ही छिनु देखत ही भरि आवत द्वेऊ।

कैसे मै उनकौ पहिचानौ नैन बिना लखियै क्यो भेऊ।

कहा भई जौ मिली स्याम सौ, तू जानै, जानै सब कोऊ।

सूर स्याम कौ नाम सवन सुनि दरसन नीकै देत न वेऊ।”^२

सयोग-कालीन प्रत्यक्षात्मक विरह की सूर ने विदग्धतापूर्ण परिकल्पना की है जिसमे यह कह सकना कठिन है कि यह सयोग है या विरह

“स्याम सौ काहे की पहिचानि।

निमिष-निमिष यह रूप न, वह छवि, रति कीजै जिय जानि।

इकटक रहति निरतर निसिदिन मन-बुधि सौ चित सानि।

एकौ पल सोभा की सीवा सकति न उर मह आनि।

समुझि न परै प्रगट ही निरखत आनद की निधि खानि।

सखि यह विरह सजोग कि समरस, सुख दुख लाभ कि हानि।

मितति न घृत तै होम अगिनि रुचि सूर सु लोचन-बानि।

इत लोभी उत रूप परम निधि, कोउ न रहत मिति मानि।”^३

१ परमानन्दसागर . पद २३४।

२ सूरसागर, दशम स्कन्ध, पूर्वार्द्ध, पद ७४६८।

३ वही, पद २४७०।

नन्ददास ने यद्यपि स्वयं इन विरह-भेदों का सैद्धान्तिक विवेचन किया है किन्तु इनकी काव्यात्मक परिकल्पना वे सूर के समान मर्म-स्पर्शी नहीं दे सके। नन्ददास के विरह में सैद्धान्तिक बुद्धिवाद का स्वर सदा ऊँचा ही जाता है, जिसके परिणामस्वरूप उनका विरह सूर की टक्कर का नहीं रह जाता। सूर की विरह माभिकता को यदि अष्टछाप में कोई कुछ स्पर्श करता है तो परमानन्ददास। पर परमानन्ददाम और नन्ददास दोनों ही प्रकृत्या सयोग के कवि हैं, इसीलिए इनका विरह काव्य-मात्रा की दृष्टि से भी सूर की तुलना में बहुत छोटा है।

जहाँ तक अष्टछाप काव्य के मधुर रस की सहृदय-परक प्रेषणीयता का प्रश्न है, यह कहा जा सकता है कि वह रस अत्यन्त मधुर एवं आत्म-निमज्जनकारी है। जो साम्प्रदायिक निष्ठा के अनुरूप सस्कार एवं साधनाप्राप्त भावुक भक्त है उनके लिए तो यह रस चरम निर्मल, आत्मोन्नायक एवं ब्रह्मानन्द से भी बढ़कर है। किन्तु जो लोग साम्प्रदायिक निष्ठा न रखकर काव्योचित सहृदयता रखते हैं उनके लिए भी यह अत्यन्त मधुर है। अष्टछापी विप्रलम्भ की परिकल्पना प्रेम के घनत्व और आत्मविगलन का मधुर उपाय है। सयोग के एक अल्प अंश को छोड़कर रसानुभूति की दृष्टि से अष्टछापी मधुर रस हृदय की सात्त्विक एवं एकतान अवस्थाओं की अनुभूति समर्पित करता है। हाँ, साहित्यिक दृष्टि से खुले शृंगार के चित्र अवश्य सामान्य पाठक को रसत्व की सात्त्विक भूमि से नीचे ला सकते हैं।

अष्टछापी माधुर्य परिकल्पना एक मात्रा तक साम्प्रदायिक सस्पर्श लिए है। किन्तु समकालीन कृष्णभक्ति काव्य में अष्टछापी मधुर काव्य सर्वाधिक कम साम्प्रदायिक है। सूर के काव्य में काव्यानुभूति का प्रकृत अवकाश उन्मुक्त है, सम्प्रदाय-निष्ठा का उसमें अनुचित व्याघात नहीं है। जिन कवियों में साम्प्रदायिक तत्त्व अधिक उभरकर आ जाते हैं वहाँ उन रचयिताओं की दृष्टि से रसमय रूप में रचा हुआ काव्य भी काव्य-पाठक के लिए एक भाव-काव्य ही रह जाता है।

निम्बार्क सम्प्रदायी काव्य में रस परिकल्पना

काल-दृष्टि से निम्बार्क-सम्प्रदाय सबसे प्राचीन कृष्ण-भक्ति सम्प्रदाय है, ऐसा सम्प्रदाय के लोगों का विश्वास है। साहित्यिक विद्वान् भी ऐतिहासिक दृष्टि से उत्तरी भारत में प्रचलित कृष्णभक्ति-सम्प्रदायों में इसकी प्राचीनता स्वीकार करते हैं।

हमारे आलोच्यकाल की परिधि तक इस सम्प्रदाय के पाँच उल्लेखनीय कवि आते हैं—श्रीभट्टजी, हरिव्यासदेवजी, रूपरसिकदेवजी, परशुरामाचार्यजी एवं तत्त्ववेत्ताचार्यजी। साम्प्रदायिक विद्वान् इन भक्त कवियों का उद्भव चौदहवीं शती से मानते हैं, किन्तु साहित्य के विद्यार्थी इन्हें सोलहवीं और सत्रहवीं शतियों में ही स्वीकार करते हैं। इतना निस्सन्देह है कि सम्प्रदाय के प्रथम हिन्दी कवि श्रीभट्टजी ब्रजभाषा के प्राथमिक कृष्णभक्त कवियों में से हैं।

इन कवियों का उपलब्ध हिन्दी साहित्य मात्रा में अधिक नहीं है, पूरा प्रकाशित भी नहीं है, जो प्रकाशित है उसका भी एक बड़ा अंश सिद्धान्त-प्रतिमामदक है। ये भक्त-कवि स्वयं सम्प्रदाय की गद्दियों के आचार्य भी थे। अतः इन्हें कुछ सिद्धान्त-निरूपण भी करना होता था। परशुरामदेवजी का 'परशुरामसागर' एक वृहत् रचना है। पर उसमें रस-परिकल्पना कम, वस्तु-व्यञ्जना एवं तथ्य-निरूपण अधिक है। उसके विषय है ज्ञान, वैराग्य,

गुरु-महत्त्व, उपदेश एव भगवत्प्रेम-महत्त्व । उसकी कुछ वाणियों शान्तरम के अन्तर्गत और कुछ सामान्य भक्ति-भाव के अन्तर्गत आती है । तत्त्ववेत्ताचार्यजी की वाणियों मे भी तत्त्वनिरूपण ही अधिक है । इन वाणियों का सम्प्रदाय मे बड़ा सम्मान है, किन्तु वह सम्मान रस-परिकल्पना की दृष्टि से न होकर सिद्धान्त-प्रकाशन की दृष्टि से है । इस प्रकार हमारे आलोच्य काल मे तीन ही भक्त-कवियों की वाणिया ऐसी रह जाती है जो सम्प्रदाय की रस-परिकल्पना समझने के लिए विशेषतः अध्यय्य है । ये कवि है श्रीभट्टजी, श्रीहरिव्यासदेवजी, श्रीरूपरसिकदेवजी । इनकी वाणियों मे भाव, भाषा और संगीत का अनूठा समावेश है । अपनी रसात्मकता के बल पर ये कवि अन्य सम्प्रदायों के उच्चकोटि के कवियों की श्रेणी मे रखे जा सकते है ।

सम्प्रदाय की रस-दृष्टि

पीछे 'भक्तिदर्शन और रस' अध्याय मे हमने निम्बार्क-दर्शन की मान्यताओं के अनुसार 'रस-तत्त्व' का निरूपण प्रस्तुत किया था । यहाँ सम्प्रदाय की व्यावहारिक भाव-साधना के अनुरूप रस का स्वरूप समझ लेना आवश्यक है ।

शान्त, दास्य, सख्य, वात्सल्य और मधुर पात्रों को सिद्धान्ततः स्वीकार करते हुए भी सम्प्रदाय एक रसिक सम्प्रदाय ही है । मधुर के सम्बन्ध मे सम्प्रदाय की अपनी विशिष्ट दृष्टि है । श्रीकृष्ण, राधा, राधा-कृष्ण युगल, उनका विलास-नित्यविहार, धाम-तत्त्व और भक्ति-तत्त्व सभी को रस-रूप स्वीकार किया गया है ।

लीलामय श्रीकृष्ण रस-रूप है,^१ उनकी लीला भी रस ही है । उनकी आह्लादिनी शक्ति राधा भी रस ही है । तत्त्वतः राधा और कृष्ण एक ही रसमय तत्त्व है ।^२ रसाब्धि कृष्ण ही लीला के लिए दो रूपों मे व्यक्त हुआ है ।^३ इसीलिए लीलामय पुरुषोत्तम रसरूप श्रीकृष्ण सम्प्रदाय की दृष्टि मे युगल-रूप है । यह युगल स्वरूपतः एक और अभिन्न है । इसका दाम्पत्य नित्य एव विलास-क्रीडा भी नित्य ही है, इसीलिए इस क्रीडा को नित्यविहार कहा जाता है ।

युगल मे परस्पर आलम्बनआश्रय भाव है । राधा सम्प्रदाय की दृष्टि मे स्वकीया है । वे कृष्ण की आलम्बन है, कृष्ण उनके । इस दृष्टि से किसी को महत्त्व न देकर सम्प्रदाय समभाव से दोनों के सौन्दर्य-गीत गाता है । दोनों एक-दूसरे लिए के आस्वाद्य है, दोनों एक-दूसरे के रसिक है । दोनों के लिए एक-दूसरे के लिए सम्पर्क-विलास से होने वाला सुख एक-दूसरे के लिए 'रस' है । सहचरियों तथा सहचरीभावापन्न भक्तों के लिए यह युगल, उनकी क्रीडा, उनका विलास-विहार, और वे लीला-धाम जहाँ यह लीला-विहार चलता है,

१ स्वभावतोऽपास्तसमस्तदोषमशेषकल्याणगुणैकराशिम् ।

ब्यूहाङ्गिन ब्रह्म पर वरेण्य ध्यायेम कृष्ण वमलेक्षण हरिम् ।" वेदा तकार्मधेनु, श्लो० ११

२ इव हि तस्य शततयत्त्वेनेकधा । आह्लादिनी, सधिनी, ज्ञानेच्छाक्रिय,द्या बहुविधा ।

तास्वाह्लादिनी वरीयसी पद्मगभूता राधा, कृष्णेनाराध्यत इति राधा, कृष्ण समाराधयति सदेति राधिका गान्धर्वेति व्यपदिश्यते ।" राधिकोपनिषत्, सुम्मत० स०, पृ० १७ ।

३. येय राधा यश्च कृष्णो रसाब्धिर्देहेनैव क्रीडनार्थं द्विधाभूत् । गयु० त० से०, पृ० १७

सभी कुछ रस है।^१ यही रस निम्बार्की हिन्दी काव्य का विषय बना है।

रसेश्वर कृष्ण के लीला धाम भी रसरूप ही है जिन्हे नित्य, अप्राकृत एव विशुद्ध-सत्त्वमय तथा भगवन्मय माना जाता है। निम्बार्क-सम्प्रदायी हिन्दी काव्य में ब्रजरस, वृन्दावनरस और निकुजरस का गान हुआ है। ब्रजरस में भगवान् की बाल-लीला, गोचारण, किशोर-लीला, माखन-चोरी, दान आदि के प्रसंग भी आ सकते हैं, किन्तु वृन्दावनरस और निकुजरस राधाकृष्ण की श्रृंगारमयी लीलाओं तक ही सीमित है।

निम्बार्क सम्प्रदाय में युगल-भावना पर उत्तरोत्तर बल बढ़ता चला गया है। सम्प्रदाय के प्रारम्भिक आचार्यों एव कवियों में ब्रजरस और वृन्दावनरस का गान मुखर रहा है किन्तु आगे चलकर निकुजरस ही एक गेय बनता चला गया है। विद्वानों का विश्वास है कि सम्प्रदाय में प्रारम्भ में केवल युगल-भावना ही एकमात्र आधार न थी। राधा, नित्य-विहार, निकुजरस आदि का महत्त्व एव चर्चा उत्तरोत्तर बढ़ती गयी है।^२ फिर भी इस मधुर-भावना के सकेत सखीभाव की भूमि में ही स्वयं भगवान् निम्बार्क की दशश्लोकी में मिलते हैं। उन्होंने जहाँ लीलामय कृष्ण का स्मरण किया है वही साथ ही वामाग में विराजित सखी-सहस्र-परिसेवित वृषभानुजा का।^३

इस प्रकार सम्प्रदाय की धारणा के अनुसार कृष्ण राधा के आस्वाद्य रस हैं, राधा कृष्ण की आस्वाद्य रस। युगल एव उनका नित्यविहार सहचरियों एव सहचरीभावापन्न भक्तों का आस्वाद्य रस है। सहचरियों के लिए युगलरस, नित्यविहार और धामरस आस्वाद्य, विषयभूत एव विभावरूप रस हैं, उनका आस्वादानात्मक रस एतद्विषयक आत्मभाव का परिपाक है, वही भक्तिरस है। निम्बार्की मधुर-परिकल्पना को समझने के लिए आस्वाद्य एव आस्वाद्य रूप रसों का वर्गीकरण करके चलना आवश्यक है।

इस सम्प्रदाय की मूल भाव-चेतना यह है कि राधा-कृष्ण युगल निकुजों में विविध कामकेलियाँ एव विहार करते हैं, सखियाँ उस विहार-विलास को देखकर दर्शन-सुख प्राप्त करती हैं। सखी भावापन्न भक्त भी उन सखियों से तदात्म होकर दर्शन-सुख प्राप्त करती हैं। उसके लिए यही रस है। सखियाँ या सखीभावापन्न भक्त युगल में से किसी के साथ भाव-तादात्म्य स्थापित नहीं करते। सेवा, सख्य या दर्शन की कामना से युक्त वे आत्म-भाव में डूबे रहते हैं। श्रीहरिव्यासदेवाचार्यजी ने वर्ण्य भाव से अलग सहचरियों के इस निजभावास्वादन का स्पष्ट उल्लेख किया है

“नैनन कौ लाहौ लीजिए।

गोरी स्याम सलौनी जोरी सरस माधुरी पीजिये।

१ स्वस्थत्वेन रसोद्रेके भोग्यत्वमधिक भवेत्। परनिष्ठरसोद्रेके भोग्यत्वमधिक भवेत्।

कदाचिद्भोग्यभावस्य भोग्यत्वमधिक चैव हि। कमनीयत्वमधिक रसस्यैव स्वभावत्।

रसिकत्वाय राधाया श्रीकृष्णो रसविग्रह। उभयो रसरूपत्व तदीयजनताकृतौ।” वही, पृ० २५४।

२ राधावल्लभ सम्प्रदाय सिद्धान्त और साहित्य, डा० स्नातक पृ० २०८।

३ स्वभावतोऽपास्तसमस्तदोषमशेषकल्याणगुणैकराशिम।

व्यूहाङ्गिन ब्रह्म पर बरेण्य ध्यायेम कृष्ण कमलेक्षस हस्तिम्॥

अगे तु वामे वृषभानुजा मुद्रा विराजमानाऽमनुरूपसौभगाम्।

सखीसहस्रै परिवारिता सदा स्मरेम देवी सकलेष्टकामदाम्।” वेदान्तदशश्लोकी श्लोक ४, ५।

छिन-छिन प्रति प्रमुदित चित्त चावहि निजभावहि मे भोजिए ।

श्रीहरिप्रिया निरखि तन मन धन लै न्यौछावर कीजिये ।”^१

“निज-निज भावन सौ निरखौ री, कैसी विराजत सुन्दर जोरी ।”^२

इस दृष्टि से सम्प्रदाय की रस परिकल्पना मे रसिक का स्थायी भाव और काव्य मे वर्ण्य रस अलग हो जाते है । भक्त सख्य या दास्य से अनुमिश्रित सहचरी रति का आस्वादन करता है जिसमे उसे नित्यविहार के दर्शन का सुख होता है ।

निम्बार्क सम्प्रदाय का सखीभाव एक कान्तारति है । यह भाव मुख्यत राधा की अष्ट सखियो मे पाया जाता है । ये सखियाँ आह्लादिनी राधा की अशभूता शक्तिया ही हे । पर कृष्ण के साथ साक्षात् सभोग का अधिकार राधा का ही है, इन सखियो का नही । पर ये राधा की कृपा से युगल के नित्यविहार मे सम्मिलित होती है, और सेवा-परिचर्या तथा विहार-दर्शन का सुख प्राप्त करती है ।^३ इन अग्ररूपा शक्तियो के सामने राधा कृष्ण को अपने विलास-विहार मे किसी प्रकार के सकोच या लज्जा का प्रश्न नही उठता, न ही राधा को इनके प्रति सपत्नीभाव या ईर्ष्या होती है । विशुद्ध प्रेयसीभाव केवल राधा मे ही होता है सखिया भी भगवान् के प्रति दाम्पत्य भाव की आकाक्षिणी नही होती । वल्लभ सम्प्रदाय की गोपिया भगवान् के प्रति दाम्पत्य भाव की आकाक्षिणी पायी जाती है, यह हम देख चुके है ।^४

यद्यपि इन सखियो मे सेवासुख और दर्शनसुख की ही फलात्मक उपलब्धि स्वीकार की गई है, किन्तु इनकी काम-वृत्ति का भी साथ ही परितर्पण होता है । मधुर भाव मे प्रेम का स्वरूप कामवृत्ति-मूलक ही है, इस मार्ग मे कामवृत्ति का दमन या निरोध न कर उन्नयन एव दिशा-परिवर्तन किया जाता है । यदि कामवृत्ति का परितोषण न होता तो सखियो को भगवान् के इसी शृंगारी रूप को आराध्य बनाने की आवश्यकता भी न रहती । श्री भट्टजी तथा हरिव्यास देवजी ने इनमे काम-अश की बात स्वीकार की है ।^५ राधा-कृष्ण के निकुञ्ज-विहार का साक्षात् दर्शन करते हुए भी सखियो मे किसी भी प्रकार की कामवृत्ति का उदय न मानना और तटस्थतया दास्य या सख्य की अनुभूति और मात्र दर्शन-सुख स्वीकार करना एक दूरी तक अमनोवैज्ञानिक भी होता । अत यह स्वीकार करना ही सगत है कि इन सखियो को दर्शनसुख मे कामवृत्ति का परितोषण भी प्राप्त होता है । किन्तु यह काम-तर्पण सभोगेच्छा-तर्पण के रूप मे नही होता, वृत्ति के एक सामान्य परितोषण के रूप मे ही होता है । साम्प्रदायिक दृष्टि से कहा गया है कि ये सखिया राधा की अशरूपा हैं । जिन क्षणो मे उस अशी राधा की कामवृत्ति का परितर्पण होता है, उन्ही क्षणो मे उसकी अशभूता शक्तियो

१ महावाणी, सेवासुख, ४२ ।

२ वही, उत्साहसुख, १७२ ।

३ “श्रीभट्ट भट कटाक्ष करन सों युगल-स्वरूप-सुधारस सेवै ।” सु० श०, पद १७ ।

“और काहू को जहा नहि प्रवेशा । बिना श्रीहरिप्रिया लहै न लेशा ।” महावाणी, पद ३ ।

४ ब्रीडहि तजि ब्रीडहि मन मानत नहि जानत कित रजनी भोर ।” वही पृ० १७३, पद ३ ।

५ “श्रीभट्ट देखि देखि दोयन तन सफल करत ह्यै मैंन ।” सु० श०, पद ४७ ।

“सखी सहेली सहचरि सुन्दरि मजरि महल टहल टग लागि ।

केठ आवति केठ जाति जतन जगि अतन अगसगिनि अनुरागि ।” महा०, पृ० १७३ ।

का भी कामवृत्ति-परितोषण हो जाता है। अश-परितोषण के लिए अशी-परितोषण से अलग कोई चीज अपेक्षित नहीं है।^१ एक बात और ध्यान रखने की है। स्वयं राधा में भी, कृष्ण के साथ पूरी-पूरी विलास-कामना रहते हुए भी, जो कामवृत्ति स्वीकार की गयी है उसका उद्देश्य स्वसुखित्व नहीं, तत्सुखित्व ही होता है। अतः सखियों की कामवृत्ति का जो भी असाक्षात् परितोषण होता है, वह भी तत्सुखसुखित्व के रूप में ही स्वतः स्वाभाविक होता है।

वास्तविकता यह है कि इस मान्यता के लिए भागवत के रस-प्रसंग ने प्रेरणा दी है। रस में राधा ही नहीं, गोपी-मात्र को कृष्ण की प्रेयसी के रूप में रखते हुए कामसुख की उपलब्धि दिखायी गयी है। निम्बार्की कवियों ने भी जहाँ रस या कुजो में होली का चित्रण किया है, सखियों का कृष्ण-प्रेयसीत्व उभर आया है। अतः उन स्थलों में सखियों में सेवासुख, दर्शनसुख के अतिरिक्त कामसुख की उपलब्धि भी स्वीकार करनी पडती है, फिर चाहे उसे कितना ही असाक्षात् एव तटस्थ क्यों न दिखाया जाए।^२

इस सखीभाव की रति में मुख्यतः दो भावों का अनुमिश्रण पाया जाता है—कही दास्य का तो कही सख्य का। दास्यानुमिश्रित सखीभाव में सेवा-परिचर्या की भावना प्रधान रहती है तथा आत्म-लघुत्व का भाव सन्निहित रहता है, सख्यानुमिश्रित कान्तारति में परिचारिकात्व की अपेक्षा साम्यमूलक सख्य अधिक उभरा रहता है।

सखीभाव को इस सम्प्रदाय के कवियों ने प्रायः दो शैलियों में प्रस्तुत किया है—कही तो विषयात्मक शैली में अष्ट सखियों या सहचरियों में युगल-विषयक सखीभाव का चित्रण करके, कही आत्म-प्रधान शैली में स्वयं को ही सखी-सहचरी के रूप में प्रस्तुत करते हुए। जहाँ कवि भाव-सुमन लेकर स्वयं उपस्थित नहीं हुआ वहाँ उसकी प्रतिनिधि वे सखी-सहचरियाँ समझनी चाहिए जिनकी भावाभिव्यक्ति कवि ने प्रस्तुत की है।

कृष्ण सौंदर्य, राधा-सौन्दर्य, युगल-छवि, युगल-विलास एव नित्य-विहार के अनेक

१. “बोलै बोल अबोल अबोलै डोलै सग लागि मव तीय ।

मन अनुसारिनि आह्वारिनि विवि तन के तन में मन दीय ।” महा० पृ० १७४ ।

“तत्तादात्म्यादेव तासा प्रेयसीत्व भवेत्सदा” यु० त० स०, एकादश मयूख, का० ४७ ।

२. श्रीयुग्मरथ रमत्व तु सखीभिरनुभूयते । रसिक व चापि तामि सर्वदैवानुभूयते ।” ३

“श्रीतादात्म्यात्सखीणा तु रसवमपि समतम । अ यथा रसिकत्व तु प्रकट मर्वथैव हि । ४

“तस्मादवस्थामेदेन द्विविधत्व हि उध्यताम् । साक्षा मन्मथरूपेण यथा कृष्णोनुभूयते ।

तदा सखीजनाना तु प्रेयसी भावसुख्यता । यदा तु रसरूपेण युग्मरूप विभाव्यते ।

तदा सखीजनाना तु सखीभावप्रधानता ।” २३-५ ।

‘प्रेयसीत्वेषि तासा वै साप.न्य नहि विद्यते । एकात्मत्वाच्च सर्वांसामात्मा परातासा रमा ।

४रमाह्लादिनी राधा कृष्णाधागरूपिणी । तत्तादात्म्यादेव तासा प्रेयसीत्वै भवेत्सदा ।

यथा विद्युत्प्रकाशादावशाशित्वव्यवस्थया । वर्माणा समता दृष्टा तथा तत्रापि बुध्यताम् ।

अतएव हि कान्तात्मानमनन्तत्वेषि तत्र वै । एककान्तारसो ज्ञेयो रमतत्त्वविवेचकै । ४६ ६

रवधीनभर्तृकाल च श्रीदेव्या नैव भव्यते । वैषम्य निश्चयत्व च श्री देव्या नैवसंपश्रोत्

सभूय रसभोग्यत्व सखीत्व युग्मसेविता । अस.प.त्य च सर्वत्र विशुद्धप्रेमसतति । ५४

अतएव हि तत्रैव रासलीलाऽनुभूयते ५५ ।

—युग्मतत्त्वसमीक्षा, एकादश मयूख ।

चित्र इस रूप में भी प्रस्तुत किये गये हैं कि उनमें सखीभाव का आरोपण नहीं भी है। साम्प्रदायिक दृष्टिकोण की जागरूक चेतना रखकर इन चित्रों की रस-कल्पना का आस्वादन करने में कोई अन्तर नहीं पड़ता। साम्प्रदायिक भक्त इन चित्रों को सहचरीभावापन्न होकर ही ग्रहण करता है, किन्तु इस सखीभाव की चेतना को थोड़ा ओझल करके चलने वाले पाठक के लिए यह आवश्यक नहीं रह जाता कि वह राधा-माधव की भाव-व्यजना का शृङ्गार-परक आस्वादन न करे। जिन स्थलों में युगल-विलास के शृंगारी चित्र सहचरीरति के विभावरूप में कवि द्वारा प्रस्तुत किये जाते हैं उनमें असाम्प्रदायिक पाठक की चेतना शृङ्गार रस की अनुभूति करती तो है किन्तु वह शृंगारानुभूति अव्याहृत नहीं होती, सहचरीरति के परिवेश में एक मात्रा तक कवि के दृष्टिकोण से प्रभावित भी होती है। सहचरीभाव एक साम्प्रदायिक दृष्टिकोण है, इसी कारण काव्य में उसके स्पष्ट और अस्पष्ट रहने के कारण असाम्प्रदायिक पाठक की अनुभूति का स्वरूप भी कुछ भिन्न होता है।

धामरस के अन्तर्गत ब्रजरस, वृन्दावनरस एवं निकुंजरस आते हैं। वस्तुतः ये कोई पृथक् स्वरूप नहीं हैं। ब्रजरस में भगवान् के ब्रजवास से सम्बन्धित बाल और किशोर सभी लीलाएँ आ जाती हैं, वृन्दावनरस एवं निकुंजरस युगल के विलास-विहार तक ही सीमित हैं। निकुंजरस में केवल केलि-वर्णन ही आता है। पर निम्बार्की कवियों ने कुंजों को थोड़े-से वृक्षों और लताओं का छोटा-मोटा झुंड मात्र कल्पित नहीं किया, उनमें होली, हिंडोले आदि के चित्र भी दिये हैं। अतः इन निकुंजों को वृन्दावन में उपलब्ध 'निधिवन' आदि कुंजों के अनुरूप उपवनो के रूप में समझना चाहिए।

निम्बार्की भक्तों ने लीलाधाम वृन्दावन और ब्रज के विषय में भी अपनी रति भावना व्यक्त की है। यह रति स्वतंत्र और गौण रूपों में व्यक्त की गयी है।^१ वृन्दावन नित्य एवं भगवद्विग्रहरूप है, ऐसा मानकर स्वतन्त्रतया व्यक्त रति के भी चित्र हैं, और वृन्दावन के प्रति इसलिए प्रेम प्रकट किया गया है कि यहाँ के वास से युगल की कृपा एवं युगलरस के आस्वादन का सौभाग्य मिलता है। ऐसी स्थिति में धामरस का अर्थ होता है कविगत धामविषयक रति का परिपाक।

शान्त भक्तिरस

सिद्धान्त भक्तिरस के पाँचों रूपों को स्वीकार करते हुए भी सम्प्रदाय में मधुर की परिकल्पना ही प्रधान रही। केवल परशुरामदेवजी के काव्य में शान्त और शान्तभक्ति

१. "जय जय श्रीवृन्दावन धाम, चिदानदधन पूरन काम।

वहति विमल कल-कैलि-रूपिनी श्रीजमना कमना चहु कोद।

अति रसरग तरग उमगनि अंग-अंगनि प्रति बढवति मोद।

दिव्य कनकमय अवनि अखडित मृदु मनिमडित मयो मनोज।

विबिध भाति तरु वेलिन भेली रतिरेली अलबेली अोज।" महावाणी, पृ० ७३।

"जय जय वृन्दावन आनदमूल।

नाम लेत पावत जु प्रणयरति युगल किशोर देत निज कूल।

शरण आये पाये राधा धव, मिटी अनेक जन्म की भूल।

ऐसेहि जानि वृन्दावन श्रीभट रज पर बारौ कोटि मखलूल।" युगलरातक, पद ३।

की परिकल्पना मिलती है। उनकी वाणियों में विवेक एवं तत्त्वज्ञानज निर्वेद के स्वतन्त्र तथा भगवद्रति-परक दोनों प्रकार के भाव-चित्र मिलते हैं। कभी-कभी विवेक-निर्वेद दास्यरति-परक भी परिकल्पित हुआ है। परशुराम के काव्य का एक बड़ा अंश वस्तु-व्यञ्जक है, किन्तु उनके काव्य में शान्त भक्ति की निर्मल धारा प्रवाहित है जिसका प्रभाव निश्चित रूप से शुभ है।

“अथ-तिमिर दुरत हरि-नाम तै ।

ज्यो रजनी चलिबे को चचल थिर न रहत रवि-धाम तै ।

सुमिरन सार प्रगट जस जाकौ भव तारन गुन-ग्राम तै ।

जीवन-मरन विघन टारन कोई और नही बड स्याम तै ।”^१

“हरि विन धृग जीवन व्यौहारा ।

जो लगत न मन गोपाल भजन सौ तजत न विषय विकारा ।

कलि को रस विलसत सुख करि-को, परि गये कठिन ठिकारा ।”^२

परशुराम को छोड़ सामान्यतः इस सम्प्रदाय के रसिक भक्तों की प्रवृत्ति मधुर की ओर रही, शान्त की ओर नहीं।

दास्य भक्तिरस

दास्यभाव की परिकल्पना के दो रूप निम्बार्क काव्य में मिलते हैं—एक भगवान् के महत्त्व एवं अपने लघुत्व की चेतना वाला स्वतन्त्र दास्य, दूसरा युगल की सेवा-परिचर्या की भावना वाला सहचरी भाव का अगभूत दास्य। प्रथम प्रकार के दास्य में कान्ताभाव अपेक्षित नहीं है, दूसरे प्रकार के दास्य में कान्तात्व की चेतना अनिवार्यतः अपेक्षित है। दूसरे प्रकार के अगभूत दास्य की चर्चा तो मधुर रस के अन्तर्गत ही होगी, यहाँ स्वतन्त्र दास्य की ही चर्चा करनी है। हम यह दिखा चुके हैं कि यह दाम्यभाव जन-सामान्य के लिए अत्यन्त स्वाभाविक एवं असाम्प्रदायिक होता है।

दास्यभक्ति की परिकल्पना हमें दो कवियों में मिलती है—श्रीभट्ट और परशुरामदेव में। मात्रा की दृष्टि से श्रीभट्ट के दो-तीन पद ही इस भाव के अन्तर्गत आते हैं, अतः परशुरामदेवजी का नाम ही दास्य-परिकल्पना की दृष्टि से भी उल्लेखनीय रहता है।

‘युगल-शतक’ के इन दो पदों में दास्य-भावना के दर्शन होते हैं

“मदनगोपाल शरण तेरी आयो ।

चरणकमल की सेवा दीजै चैरो करि राखो घर जायो ।

धनि धनि मात-पिता सुत बधु धनि जननी जिन गोद खिलायो ।

धनि धनि चरण चलत तीरथ को धनि गुरू जिन हरिनाम सुनायो ।

जे नर विमुख भये गोविन्द सो जन्म अनेक महा दुख पायो ।

श्रीभट्ट के प्रभु दियो अभय पद जम डरप्यो जब दास कहायो ॥”^३

१. श्रीनिम्बार्कभाधुरी परशुरामसागर से उद्धृत पद . पृ० ८४ ।

२. वही, पृ० ८७ ।

३. श्रीयुगलशतक पद १ ।

“युगल किशोर हमारे ठाकुर ।

सदा सर्वदा हम जिनके है जनम जनम घरजाये चाकर ।

चूक परे परिहराहि न कबहूँ सबही भाति दया के आकर ।

जै श्रीभट्ट प्रगट त्रिभुवन मे प्रणतनि-पोषण परम सुधाकर ॥”^१

श्रीभट्ट के इन पदो मे से पहले मे आलम्बन अकेले मदनगोपाल है, दूसरे मे युगल किशोर । पर इनमे भाव के आश्रय को स्त्रीलिंग मे नही, पुल्लिंग मे ही प्रस्तुत किया गया है । ‘शरण तेरी आयो’, ‘चेरो करि राखो’, ‘हम जिनके है चाकर’ आदि रूप पुरुष-भाव के ही सूचक है । अत यहा की दास्यरति कान्तारति के परिवेश से मुक्त है । ‘श्रीकृष्णशरणापत्ति-स्तोत्र’ मे श्रीभट्टजी ने श्रीकृष्ण के शक्ति-सम्पन्न, दयालु एव सरक्षक रूपो का स्मरण किया है ।^२

भावावेश, आत्मनिवेदन, दैन्य आदि की दृष्टि से परशुराम के दास्य मे ही रसान्विति के दर्शन होते है । उनके अनेक पदो मे हृदय-निवेदन एव प्रणयानुभूति सूर की टक्कर की मिलती है

“हरि मेरी जारति क्यौ न हरौ ।

मै अनाथ प्रभु अन्तर्यामी सुनि किन कृपा करौ ।

खोट-कमाई गाठ मे बाध्यो दाना डारि खरो ।

लेउ सुधारि सकल पति सति करि खोजो कहा परौ ।

मैं मतिहीन भाव-सेवा बिन पर घर घालि घरौ ।

परशुराम प्रभु भगतबछलता यह जिनि विरद टरौ ॥”^३

“मेरी तुमही कौ सब लाज बडाई ।

ज्यौ जानौ त्यौही त्यौ राखौ अपने करि आपन हरिराई ।

दीनदयाल कृपाल कृपानिधि हरि दुखहरन सकल-सुखदाई ।

लै निबहन की परसुराम प्रभु तुम बिन कोउ सूझै न सहाई ॥”^४

रूपरसिकदेवजी के पदो मे भी कही-कही इस भाव की झलक मिलती है

“हो प्रभु, क्षमा करौ मम खोट ।

मैं नहि जान्यो त्रिभुवननायक, घोष तिहारे ओट ।

रूपरसिक प्रभु मया करी महा परम दया के कोट ॥”^५

मख्य भक्तिरस

निम्बार्की काव्य मे सख्यरस की परिकल्पना उपलब्ध नही होती । मधुर रस के अग्र-रूप मे सखियो मे साम्य-मूलक चेतना के साथ सख्य-भावना के दर्शन अवश्य होते है, किन्तु इस प्रकार की सख्य-भावना सख्य-भक्ति का स्वरूप खडा नही करती ।

१ श्रीयुगलशतक, पद ७ ।

२. वही, पृ० ४६-८, श्लो० १६-२० ।

३ श्रीनिम्बार्कमाधुरी पृ० ८६ ।

४ वही, पृ० ८६ परशुरामसागर से उद्धृत ।

५ वही, पृ० ११३, पद ५० ।

सख्यरस का अवकाश ब्रजलीला के अन्तर्गत गोप-बालको के साथ क्रीडा, गोचारण, छाक आदि के प्रसंगों में कृष्णभक्त कवियों ने निकाला है। श्रीभट्टजी ने यद्यपि वृन्दावनरस तक ही परिसीमित न रहकर ब्रजरस का गान किया है। उसमें भगवान् के गोचारी रूप की झलक प्रस्तुत की है। किन्तु उन चित्रों में दर्शक कान्ताभाववाली गोपिया ही है जो कृष्ण की रूपमाधुरी की सुधा का पान करती है। उन चित्रों में गोपों का नाम भले हो, सख्य-रति नहीं। एक पद उदाहरणस्वरूप देखा जा सकता है

“सध्या गोरज उडनि में छवि पावत गोपाल।

श्रीभट्ट मानो व्याहि कै घर आये नन्दलाल ॥

गोपाल लाल डूलह, ग्वाल बराती ।

गौवन आगे सखिन जूथ में राधा दुलहिन लाल गवाती ।

दुडुभि दूध दोहन की बाजी राजी सब गोप सजाती ।

आरति पलक नेह जल मोती श्रीभट रूप पिवाती ।”^१

वात्सल्य भक्तिरस

निम्बार्की काव्य में वात्सल्य के चित्र भी सामान्यतः नहीं है। श्रीभट्ट ने कृष्ण और राधा के जन्म पर बधाई का एक-एक पद दिया है, एक पद पवित्रा का भी है।^२ इसी प्रकार उत्सव-प्रसंग में पद-रचना करने के कारण रूपरसिकदेवजी ने पवित्रा का पद लिखा है।^३ किन्तु इन पदों में वात्सल्य का भाव नहीं है। यशोदा के हृदय की हलकी झलक के कहीं दर्शन मिले भी, तो भी इनमें वात्सल्य की, न साहित्यिक दृष्टि से और न भक्ति की दृष्टि से ही, रसात्मक स्थिति नहीं पायी जाती।

मधुर रस

निम्बार्क-सम्प्रदायी कृष्ण-काव्य वस्तुतः मधुर-साधना है। इसकी छाया में इस सम्प्रदाय के कवियों ने उन्मुक्त प्रेम और विलास के आनन्दमय चित्र प्रस्तुत किये हैं। निम्बार्की मधुर-परिकल्पना में इसके स्थायीभाव कान्तारति के विविध चित्र मिलते हैं जिनमें सहचरी भाव सबसे प्रधान है। हम यहाँ कतिपय विशिष्ट रूपों को लेकर उनका वर्गीकरण करने का प्रयास करेंगे।

१ सामान्य कान्तारति—परशुरामदेवजी के अनेक पदों में कान्तारति के एक सामान्य रूप की झाकी मिलती है जिसमें प्रायः मखी-सहचरी भाव का आरोप नहीं है, सुरत-केलि की चर्चा नहीं है, केवल कान्तामूलक प्रेम का विशुद्ध अभिव्यञ्जना है। इसे सम्प्रदाय की दृष्टि से राधा-भाव भी नहीं कह सकते क्योंकि सम्प्रदाय की मान्यता के अनुसार राधा का श्रीकृष्ण से नित्य-मिलन नित्य-सयोग रहता है, अतः विरह का प्रश्न ही नहीं उठता। जो विरह है, उसकी हम आगे चर्चा करेंगे। परशुरामदेवजी के इन चित्रों में कान्तारति के सयोग और वियोग दोनों के भाव चित्र हैं। सयोग और वियोग दोनों मानसिक हैं अतः सयोग में भी स्थूलता नहीं है।

१. युगलरातक, पद २०।

२. वहीं, पद ६६, ६५, ६४।

३. श्रीनिम्बार्कमाधुरी श्रीवृहदोत्सवमणिमाल से उद्धृत पद ४४ पृ० ११०।

परशुरामदेवजी पर कबीर का गहरा प्रभाव है। यदि यह ध्यान छोड़ दिया जाय कि ये पद एक सगुण सम्प्रदाय के आचार्य भक्त कवि द्वारा लिखे गये हैं, तो इन पदों की भाव-कल्पना कबीर के कान्ताभाव के समकक्ष जा बैठती है। सयोग और वियोग दोनों के निम्न उदाहरण देखे जा सकते हैं

सयोग—“सुनि प्रीतम तुमसे कहूँ तै मौह्यौ मन मेरी हो मोहन ।
हम निरखत चद चकोर ज्यो मुख मगल तेरो हो मोहन ।
ज्यो चातक चित रिनु बसै यौ हम उर धरि सुमिरत हो मोहन ।
नादलीन मृग ज्यो आपनपौ सौपि दयौ सबही हो मोहन ।
मन सुखसिंधु सो मिलि रहै रस-अमृत पावै हो मोहन ।
तहा प्रेम पलटि जानै नही, तहा ‘परसा’ जन जीवै हो मोहन ।”^१
“सखी, हरि परम मगल गाय ।
आज तेरे भवन आये अकल अविगति राय ।”^२

इस पद मे हरि के अकल अविगति रूप की चर्चा निर्गुणियों के समान है। निम्न पद मे मिलन के उल्लास का चित्र है

“लोचन लोचत है ल्यौ लाए ।
हरि-दर्शन कारन अति आतुर उलटि न फिरत फिराए ।
पल-भरि पलक न पलटत चितवन समझत नहि समझाए ।
उझि-उझि चलत जुगल जग परिहरि सन्मुख सुख पाए ।
उमगि मिलन कारन निसि-वासर रहत मजल जल-छाए ।
परसुराम’ निर्भय रुचि मानत पीव के प्रेम समाए ।”^३

वियोग—“जो तुम अतरजामी जान ।

तो क्यो न विचारहु कहुनासागर लाग सब्द सुबान ।
जल तजि मीन बसै क्यो बाहर मिटत विरह की आन ।
जीवै नही नीर बिन पल भरि तलफि तजै तन-प्राण ।
पतिवरता पति तजै न कबहू, ज्यो गिरि-नीर निवान ।
परसराम प्रभु चरन सरन तजि भजै सु तन पाखान ।”^४

२ सामान्य गोपीभाव—श्रीभट्टजी ने ब्रज-लीला के प्रसंग मे कुछ पद^५ ऐसे भी लिखे हैं जिनमे युगल-भावना या सहचरीभाव का सस्पर्श नहीं है, अपितु ब्रज लीला के अनुरूप अष्टछापी कवियों का-सा गोपी भाव मिलाता है। इस भाव मे वनान्तर विरह की भी झलक है। यशोदा से छाक मागकर वन मे कृष्ण को पहुँचाने के लिए तैयार इस वनान्तर विरहिणी का चित्र देखिए

“कैसे हरि देखे विना राखोरी तन मोर ।
गोचारन गोपाल गये लै मेरौ चित चोर ।

१, २, ३ श्रीनिवाकर्मामधुरी, परशुरामसागर से उद्धृत, पद क्रमग २७, ३१, २५ ।

४ श्रीनिवाकर्मामधुरी पृ० ६२ परशुरामसागर से उद्धृत ।

५ सु० श०, पद १२-१३ ।

कहि यशुमति सौ छाक दै कब कौ भयो भोर ।

जै श्रीभट हरि देखन चली जासौ लागी डोर ।”^१

३ **सखीभाव**—कान्ताभाव का यह रूप सम्प्रदाय की अपनी चेतना है। हम दिखा चुके हैं कि इसके अन्तर्गत युगल और उनके नित्य विहार के प्रति निज भाव का लगाव होता है। इसके भी कई रूप मिलते हैं

(क) **प्रेयसीभाव-मिश्रित**—सामान्यतः सखिया श्रीकृष्ण की प्रेयसियाँ नहीं, न ही उनमें भगवान् के साथ विलास-विहार की कामना दिखायी जाती है। किन्तु रास प्रसंगों, होली एवं दान जैसे अवसरों पर राधा के साथ ही उन पर भी राधा की अभिन्न या सखियों के रूप में कृष्ण की रस लम्पट दृष्टि पड़ती है। कृष्ण मधुप के लिए समस्त ब्रज सुन्दरियों के उरोज सरोज वृन्द के समान रसास्वादन के लिए चित्रित है

“राजही समाज आज मधुप ज्यौ मुकुन्द चद ।

उद्यत उरोज ब्रज मुन्दरी सरोज वृन्द ॥

जटित फटिक मणि धरासर विविध विद्रुम बीचिकावर

बलित राग बल्लवी कुच चक्रवाक विहग द्वन्द ।

गोपी मडल कमल माल, धमिल खुलित ते सिवाल, नाल जानु,

तन सुपान स्वेद बिन्द ।

नवल बालुका अनूप, लावण्य गुनगन सरूप, दलविकाश विमदतास,

शुद्ध प्रेमता सुगन्ध ।

गम्भीर धीर गान-गुज, भ्रमर नितं करत मजु, तान मान देत

लेत सरस सुख-सुधा सुछन्द ।”^२

इस ‘शुद्ध प्रेमता’ में सखियों को भी जो कामात्मिका तृप्ति होती है, उसे श्रीभट्ट और हरिव्यासजी में हम पीछे दिखा चुके हैं।

(ख) **दास्यानुमिश्रित**—प्रेयसीभाव-मिश्रित सखीभाव की झलक जहाँ कहीं ही दिखायी पड़ती है, सम्प्रदाय की दृष्टि के अनुकूल जिस सखीभाव का चित्रण प्रायः हुआ है वह लीला-विहारी युगल विषयक आत्मभाव है। इसमें कभी तो सेवा-परिचर्या की भावना पायी जाती है, कभी साम्यमूलक सख्य की।

दास्यानुमिश्रित सहचरीभाव के बड़े ही मधुर चित्र इस सम्प्रदाय के काव्य में उतारे गये हैं। श्रीभट्ट की सहचरिया कहीं शय्या सजाते, कहीं भोजन कराते, कहीं झारी लेकर आचमन कराते, कहीं बीरी खिलाते दिखायी पड़ती है। उनकी तो कामना यही है

“श्यामा श्याम भावती जोरी अपने हाथ जिमाऊ ।

घृतपक व्यजन मोदक मेवा रुचि सो भोग लगाऊ ।

सखिन सहित जैवै पिय प्यारी हरषि हरषि गुन गाऊ ।

श्रीभट्ट देत पान की बीरी, युगल चरन चित लाऊ ।”^३

(ग) **सख्यानुमिश्रित**—अनेक चित्रों में सखियों में मुहलगापन, दौत्य एवं साम्य की

१ युगलशतक, पद १३ ।

२ वही, पद ६७ ।

३ वही, पद १४ ।

झलक मिलेगी । ऐसे चित्र सख्यानुमिश्रित कान्ताभाव के है । पर प्रेयसीत्व इनमे भी नहीं है ।
श्राभट्ट के इन चित्रो मे इसी प्रकार का कान्ताभाव है

“जड जुवती ज्यो जिन करै, होहु बडैती बाल ।
हठ तजि, सजि, पहिराउगी फूलन की उर माल ।”^१
“तेरी अरु इनकी जू ए एक मती सब बात ।
हूँ न पत्याऊ बहुरि हठ अब पाई हरि घात ॥”^२

हरिव्यासदेवजी ने भी सहचरी-सखी भाव के नानाविध चित्र उतारे है । सख्य के उभार वाला यह चित्र प्रस्तुत है

“या मतवारे मीत सौ मिलि चाचरि खेलौ री ।
कोउ रहै न अकेलि अकेली, हेली, सुनौ सब हेलौ री ।
होय निशक सुटक करौ जिनि मान अकेलौ री ।
बहु दिनन की मनकी रली भलीभाति सकेलौ री ।”^३

वस्तुत सहचरीभाव के नाना भाव-चित्र निम्बार्की काव्य मे उतारे गये है । इन कवियों की यही तो भाव-साधना रही है, इसी मे डूब कर उन्होने अपने भावुक हृदय का सरस उत्स उन्मुक्त कर दिया है । श्रीभट्टजी, हरिव्यासजी और रूपरसिकदेवजी तीनों ही ने इस भाव की मधुरता का विस्तृत अकन किया है ।

अब तक हमने इस सम्प्रदाय के काव्य मे निरूपित मधुर रस के स्थायी भाव की विविध कल्पना का परिचय प्राप्त किया है । इसके विभाव रूप मे जिस युगल रस के चित्र उतारे गये है, अब उसकी ओर आना है ।

युगल रस

हम पीछे कह चुके है कि युगल रस के चित्र सहचरी-सखी भाव के विभाव रूप मे भी प्रस्तुत किये गये है, तथा इस भाव को बिना सामने लाये भी । एक साम्प्रदायिक सस्कारसम्पन्न भावुक के लिए इन स्थितियों मे कुछ अन्तर नहीं पडता, पर काव्यानुशीलक सामान्य सहृदय की दृष्टि मे इन निरपेक्ष चित्रो की रस-प्रेषणीयता भिन्न होती है ।

राधा और कृष्ण के सौन्दर्य, हास-विलास, क्रीडा एव सुरत-सभोग के चित्रो से श्रीभट्ट हरिव्यासदेव रूपरसिक की वाणियाँ भरी पडी है । परशुरामदेव और तत्त्ववेत्ताचार्य मे इसकी झलक अधिक नहीं । श्रीभट्ट ने निकुज-लीला और वृन्दावन-लीला से बढकर ब्रजलीला का भी गान किया है । अत गोरस, गोचारण, वन-विहार आदि के प्रसंगो मे भी कृष्ण-लीला की मधुर झाँकी प्रस्तुत की है । पर इन प्रसंगो मे भी उन्होने अकेले कृष्ण नहीं, राधा-कृष्ण युगल के मधुर सौन्दर्य का दर्शन किया है ।^४ श्रीभट्टजी के अनन्तर प्राय वृन्दावन एव निकुज लीला ही प्रमुख होती गयी है । श्रीहरिव्यासदेवजी का प्रमुख क्षेत्र यही है ।

१. युगलशतक, पद ३१ ।

२. वही, पद ३५ ।

३. महावाणी, पृ० ६१ ।

४. युगलशतक, पद २०, १६ ।

राधा और कृष्ण का सिद्धान्तत नित्य मिलन माना गया है।^१ अतः उनके श्रुगार-वर्णन में वियोग का अवसर नहीं आता। फिर भी मान के लिए अवसर निकाला गया है। श्रीकृष्ण के शरीर में अपना ही प्रतिबिम्ब देखकर राधा ने समझा कि कोई अन्य इनके साथ है।^२ बस राधा को मान हो गया। मान को श्रीभट्ट ने प्रेम में रस-वर्धन कहा है।^३ सखी ने यह भ्रम दूर करा दिया और राधा का मान छूट भी आसानी से गया। नित्य मिलन की धारणा के अनुसार नित्य विलास और नित्य ही उत्सव है, तब किन्हीं उत्सवों, पर्वों आदि के रूप में नैमित्तिक उल्लासों का अवसर ही नहीं आता। फिर भी विषय-क्षेत्र को कुछ व्यापकता देने के लिए तथा सरसता की वृद्धि के लिए श्रीहरिव्यासदेवजी ने तथा रूपरसिकदेवजी ने वर्षोत्सवादि नैमित्तिक उल्लासों का गान किया है।

अपने सीमित क्षेत्र में नूतन प्रसंगों एवं मौलिक चित्रों की काव्य-चमत्कारपूर्ण उद्भावना में श्रीभट्ट बड़े कुशल हैं। राधा और कृष्ण एक-दूसरे में प्रतिबिम्ब-सहित प्रतिबिम्बित हो उठते हैं, जैसे दर्पण में नेत्रों का प्रतिबिम्ब पडकर फिर वह प्रतिबिम्बसहित दर्पण नेत्रों में प्रतिबिम्बित हो उठता है

“प्यारी तन श्याम श्यामा तन प्यारी।

प्रतिबिम्बित तन अरसि परसि दोउ, एक पलक दिखियत नाहि न्यारी।

ज्यौ दर्पण में नैन, नैन में नैन सहित दर्पण दिखवारी।

श्रीभट्ट जो टिकि अति छवि ऊपर तन-मन-धन न्यौछावरि डारौ।^४

वर्षा का यह चित्र कितना मधुर है

“ठाड़े दोउ एकहि खुहिया माहीं।

वशीवटतट जमुना जल में निरखत चचल झाहीं।

कारी कमरिया अन्तर दम्पति श्यामा श्याम लपटाहीं।

श्रीभट्ट कृष्णकूट में कचन जल वरषत झलकाहीं।”^५

कहते हैं कि श्रीभट्टजी को अपनी निम्न कामना के अनुसार अपने आराध्य के साक्षात् दर्शन हुए थे।

“भीजत कब देखौ इन नैना।

श्यामाजू की सुरग चूनरी, मोहन कौ उपरैना।

जुगल किशोर कुज तर ठाड़े यतन कियौ कछु मैं ना।

उमडी घटा चहूँ दिशि श्रीभट्ट जुरि आई जल सैना।”^६

१. सुगलशतक, पद ५ “मत्त प्रणयवशा, सदा एक रस, विविध निकुज निवासी।”

२. वही, पद २६।

३. वही, पद २५ “रसवर्धन यह मान कृवरि को।

मधुर वस्तु जो खात निरन्तर होत महा सुखदानि कृवरि को।

बिच बिच वटुकादिक जै श्रीभट्ट अति रुचि दायक आनुकृवरि को।...

४. वही, पद ६०।

५. वही, पद १०।

६. वही, पद ८८।

इन कवियों ने सकोच के व्यवधान से मुक्त राधा-कृष्ण के निकुञ्ज-विहार के चित्र प्रस्तुत किए हैं

“सघन घन कुज विहरै दोऊ ।

परम प्रवीन रसल न मृदु भुज भरे गरे लगि वितन तन विहरै दोऊ ।

एक पट ओढि पौढे प्रमुदि प्रानधन महा जगमग मगन मन ।

श्रीहरिप्रिया हरषि हिये सेज सुख वरषही सनमुख रुख लिए ।”^१

नित्य-विहार कुञ्जो मे ही नही, कभी-कभी सखी के आँगन मे भी चलता है

‘भेरेइ आगन सेज पै अरसि-परसि सुकुवार ।

करत सहज सुख से सने श्यामा श्याम विहार ।”^२

युगल-किशोर के इस उद्दाम विहार की झाकी पाना और दर्शन-सुख से चरम तृप्ति पाना ही निम्बार्की भक्तकवि की मन कामना है । इस झाकी और कामना से यह काव्य भरा पडा है । सखी-सहचरियों को यह झाकी अनावृत अनाच्छन्न भी मिलती है, और लता-कुंज के बाहर से कुंज-छिद्रो मे से भी

“नव निकुञ्ज मे पुज सखिन के तिन मे श्यामा श्याम विराजै ।

शीतल मद सुगन्ध त्रिविध माहत सेवत ऋतु राजै ।

उन्नकति जित-तित लता-सुषिर सखि हिये हुलासी साजै ।

अन्तर रह्यौ न दपति श्रीभट, देखि भये सब काजै ।”^३

“भये मनोरथ मेरे मन के सजि दपति पौढे इक ठौरी ।

नैन ओट ह्वै श्रीभट देखत क्रीडा करत किशोर-किशोरी ।”^४

हरिव्यासजी मे तो इस सुख-दर्शन की इतनी लालसा है कि वे इस मधुरता का पलकान्तर विरह भी सह सकने मे असमर्थ है -

“भेरे सरवस घन स्वामिनी मोहिं और न कछू सुहावै री ।

पलकान्तर अवलोके बिन मोहि कल्पान्तर हि बिहावै री ।

एकटक यहि चित्त चढी रहै बिन देखे अकुलावै री ।

श्रीहरिप्रिया प्रानधन-जीवन जोइ जु मोहिं जिवावै री ।”^५

इस प्रकार निम्बार्की मधुर-कल्पना का सब-कुछ अद्भुत एव साधना की उच्च भूमिका की अपेक्षा रखता है । सम्प्रदाय की निष्ठा के अनुरूप इस उद्दाम काम-शृंगार मे डूबकर भी उसका स्वनिष्ठ आस्वादन न कर केवल दास्यानुप्राणित या सख्यानुप्राणित भावना को आगे कर कान्ताभाव की चेतना के साथ मात्र दर्शन सुख मे ही चरम आनन्द अनुभव करना और उस सुख पर ब्रह्म सुख से भी मुह मोड लेना, यही इस सम्प्रदाय की मधुर-परिकल्पना का रहस्य है । इस रहस्य को आत्मसात् न कर सकने वाले व्यक्ति के लिए यह काव्य शृंगार की अनुभूति ही देगा, मर्यादावादी औचित्य-दृष्टि-सापेक्ष सहृदय

१ महावाणी श्रीहरिव्यासदेवजी पृ० १२६ ।

२ युगलशतक पद ३७ ।

३ वही, पद ७४ ।

४ वही, पद ५१ ।

५ महावाणी पृ० १५६ ।

पाठक के लिए तो इसमें पदे-पदे रसाभास की स्थितियाँ आ जाएँगी। जिन स्थलों पर सहचरीभाव को सामने रखा गया है और युगल-रस को उसका विभाव बनाया गया है, उनमें भी उस सहचरी-रति के साथ तादात्म्य स्थापित न कर सकने के कारण उसे शृंगार की ही अनुभूति होगी, केवल उस रति की भाव-स्तरीय बाधा से थोड़ी तटस्थता अवश्य अनुभव होगी। पर, उन चित्तों का शृंगार इतना सबल, प्रवाही और उद्दाम है कि वह सहचरी रति एक कोने में पड़ जाएगी और वह शृंगार के लौकिक उभार से बिना प्रभावित हुए न बचेगा। वह लोक मर्यादा और नैतिकता की उपेक्षा करता है। निम्बार्क का भाव-साधना जन-सामान्य की इस नैतिकता का लक्ष्य लेकर नहीं चलती। वह उच्च कोटि के आत्मत्यागी रसिक साधकों की भाव-साधना है।

श्रीहरिदास-सम्प्रदायी काव्य में रस-परिकल्पना

हमारे काल की अवाधि में हरिदास-सम्प्रदाय के प्रमुख भक्त कवि आते हैं—श्रीहरिदासजी, श्रीविट्ठलविपुलदेवजी, श्रीविहारिदासजी, श्रीनागरीदासजी, तथा श्रीसरसदेवजी। इनका साहित्य मात्रा में अधिक नहीं है।

सम्प्रदाय की रस-दृष्टि निम्बार्क-सम्प्रदाय की रस-दृष्टि के ही अनुरूप है। राधा का स्वकीयात्व, राधाकृष्ण का स्वरूपत एकत्व, लीलार्थ द्विविध-रूपत्व, नित्य-मिलन, धाम-दृष्टि, सहचरीभाव, तथा मधुरोपासना आदि के सम्बन्ध में मूलतः वही दृष्टि है जो निम्बार्क सम्प्रदाय की है।^१ अन्तर है तो केवल इतना कि स्वामी हरिदासजी ने अपनी भाव-साधना कुज-विहारी राधा-श्याम के नित्यविहार में ही केन्द्रित की है। निम्बार्क-सम्प्रदाय में राधा-कृष्ण का कुज-विहारी रूप स्वीकार किए जाते हुए भी उनके ब्रज-विहारी रूप के भी गान हुए हैं, किन्तु हरिदास-सम्प्रदाय ने अपना भाव-क्षेत्र विस्तार की दृष्टि से परिमित कर निकुञ्ज-भावना में ही प्रेम का घनत्व प्राप्त किया है। इस प्रकार हरिदासी सम्प्रदाय की मधुरपरिकल्पना निरवधि नित्यविहारमयी निकुञ्जलीला में प्रतिष्ठित है।

सम्प्रदाय की रसदृष्टि में धीरे-धीरे वे रेखाएँ उभरी हैं जिनके आधार पर अन्य मधुरोपासकों एवं निम्बार्कसम्प्रदायियों की मधुर-भावना से इसकी मधुर-भावना को कुछ अलग किया जा सके। किसी सम्प्रदाय की पृथक् प्रतिष्ठा हो जाने पर उसके अनुयायियों द्वारा यह होना स्वाभाविक ही है। हरिदास-सम्प्रदायी मधुर-परिकल्पना की उन रेखाओं को हम समझ ले तो अच्छा है।

सम्प्रदाय के भक्त 'अनन्य रसिक' कहलाते हैं। यों सभी मधुरोपासक 'रसिक' कहे जाते हैं किन्तु सखीसम्प्रदायी हरिदासी भक्तों के लिए यह शब्द विशिष्ट रूप से प्रयुक्त होता है। श्रीभगवतरसिकजी ने सम्प्रदाय की छाप 'रसिक' ही बतायी है—“आचारज ललिता सखी, रसिक हमारी छाप”। हमारे आचार्य ललितासखीरूप श्रीहरिदासजी हैं और हमारी छाप है 'रसिक'। इन रसिकों की अनन्यता इस बात में है कि इनका उपास्य रूप केवल

१ आज सम्प्रदाय में दो वर्ग हैं—एक विरक्त सन्तों का, दूसरा गृहस्थ गोस्वामियों का। विरक्त लोग सम्प्रदाय को निम्बार्कमतानुयायी मानते हैं, गृहस्थ गोस्वामी विष्णु-सम्प्रदायानुयायी। अठारहवीं शती के श्रीकिशोरदास तक निश्चित रूप से सम्प्रदाय का सम्बन्ध निम्बार्क सम्प्रदाय से ही जोड़ा जाता रहा है।^{१७} दे० स्वा० हरिदासजी, प्रसुदयाल मीतल, भू०, पृ० ५१।

कुज-विहारी राधाकृष्ण युगल है, ब्रजविहारी या अन्य रूप नहीं। इस अनन्यता की चर्चा इस साहित्य मे पग-पग मिलती है।^१

इस अनन्य-निष्ठा ने कुज-विहारी राधा-कृष्ण को ब्रज-कृष्ण से अन्य ही बना दिया है। सामान्यतः कृष्ण-लीलाएँ तीन वर्गों मे विभाजित की जाती है—ब्रज लीला, मथुरा-लीला एव द्वारका-लीला। ब्रजलीलाकारी कृष्ण यशोदा के बालकृष्ण, गोपो के सखा गोचारी एव गोपियो के माखन-चोर, रास-रचयिता, कभी-कभी निकुजो मे राधारस-लपट और मथुरा-गमन द्वारा परम विरह प्रदायक ह। वृन्दावन के कृष्ण का स्वरूप गोपी-परिवेष्टित राधा-केलि-रत सामने आता है। किन्तु हरिदासी अनन्य रसिको की दृष्टि मे निकुज-विहारी राधाकृष्ण ही परात्पर रस तत्त्व है। वे ही अशी हे, राधाकृष्ण के अन्य रूप यहाँ तक कि ब्रज-रूप भी उसी प्रकार अशरूप है जिस प्रकार अन्य अवतार एव निर्गुणरूप ब्रह्म।^२ निकुज-विहारी युगल की काम-प्रेम-मयी नित्यरस-लीलाओ का दर्शन-आस्वादन तो ब्रज-कृष्ण को भी उपलब्ध नहीं है। सरसदासजी के शब्दो मे कुजविहारी का नित्यविहार रस, जिसका प्रगटन श्रीहरिदासजी ने किया है, रामादि-अवतारधारी रूपो को ही नहीं, ब्रजराज कृष्ण को भी दुर्लभ है

“कर्मरु धर्म, ज्ञान-विज्ञान, भक्ति न आन हृदय मे आनौ।

वेद रमापति रामहि आदि दै श्रीब्रजराजहि कोउ बखानौ।

अति दुर्लभ नित्यविहार, हमारे श्रीहरिदासजू प्रगट बखानौ।

सरस सुसार विहार विहारिनिदास विना है विहार ना जानौ।”^३

इसीलिए इस नित्यरस के लिए उमा, रमा, शची, सरस्वती देविया ही नहीं, स्वयं ब्रज-युवतिया भी ललचाती रहती है, उन्हे भी यह उपलब्ध नहीं है।^४ यदि है तो कुज-विहारी की ही कृपापात्र ललितादि अष्ट सखियो को या इन सखियो के कृपापात्र सखी-भावापन्न अनन्य रसिको को।

‘रससार’ के रचयिता स्वामी रसिकदेवजी ने तो कुज से परे ‘निभृत कुज’ की परिकल्पना की है। इनकी केलिया भी ‘केलि’ और ‘महाकेलि’ के रूप मे अलग-अलग है। कुज-केलि तक ही अष्ट सखियो का प्रवेश सम्भव है। निभृत-कुज की महाकेलि मे तो किसी का गम नहीं, अतः उसके विषय मे कौन क्या कह सकता है। रसिकदेवजी के अनुसार तो ‘कुजो’ मे ही भीडभाड का प्रवेश नहीं, पक्षियो का, मधुपो का वहा नाम नहीं। ‘निभृत कुज’ मे नित्य समस्त ऋतुएँ अलग-अलग चौक-खडो मे विकसित रहती हैं जहाँ प्रेमरस मे मग्न राधाकृष्ण विलासक्रीडा करते है। यह क्रीडा काम-क्रीडा नहीं, पवित्र प्रेम-विलास है।

१ “श्रीहरिदास अनन्यनि कौ धनु।”

—सिद्धान्त के पद ५० १५ ‘सिद्धान्तरत्नाकर’।

२ सिद्धान्तरत्नाकर, भूमिका—श्रीगोविन्द शर्मा, ५० ३३।

३ निम्बार्कमाधुरी, श्रीस.सदेवजी, ५० २८२, पद ४।

४. सि० २०, भू०, नही, ५० ३३, “उमा रमा कौ सची सुरसुती ब्रजजुवती ललचाहि।” स्वा० विहारिनदेवजी।

इस लीलारस को भक्तों के लिए ही उन्होंने स्वीकार किया है।^१

रसिकदेवजी की यह कुज-कल्पना इसी बध्ने रूप में कवियों में नहीं मिलती। स्वामी हरिदासजी, अन्य कवि तथा स्वयं रसिकदेवजी ने कुजों में पक्षियों और मधुघो के कलरव एवं गुजन का वर्णन किया है।^२

कुज-विहारी राधा-कृष्ण को कुज के भीतर ही रखकर देखा गया हो ऐसी बात नहीं है। सिद्धान्तत तो यही प्रतिपादित किया गया है कि कुज-विहारी कभी कुजों से बाहर जाते ही नहीं।^३ पर कवियों ने कुजों से बाहर दान, यमुना में जल-विहार जैसी बातों का भी चित्रण किया है।^४ रास, होली, हिंडोला आदि भी हे जो कुजों के भीतर भी हो सकते हैं बाहर भी। पर प्रमुख चेतना यही रही है कि कुज-लीलाओं का ही रसास्वादन किया जाय।

यो सम्प्रदाय में राधा और कृष्ण के प्रति समान महत्त्व की भावना है जैसी कि निम्बार्क सम्प्रदाय में है, फिर भी राधा का महत्त्व उभरता दिखायी पड़ता है। श्रीभगवत-रसिकजी ने सम्प्रदाय की जो रूप-रेखा बतायी है, उपासना उसमें नित्य किशोर की बतायी है और इष्ट राधा को

“आचारज ललिता सखी, रसिक हमारी छाप।

नित्य किसोर उपासना, जुगल मत्र कौ जाप ॥

जुगल मत्र कौ जाप, वेद रसिकन की बानी।

श्रीवृन्दावन धाम, इष्ट स्यामा महारानी ॥

प्रेम-देवता मिले विना सिध होय न कारज।

“भगवत” सब सुखदानि प्रकट भए रसिकाचारज ॥”^५

स्वयं श्रीहरिदासजी के अनेक पदों में कृष्ण राधा की आराधना और प्रसादन का उपाय करते दिखाये गये हैं।^६

१ सिद्धान्तरत्नाकर, रससार, पृ० ११-२।

“कुजकेलि सहज ये करै। महाकेलि न्यारी विस्तरै।

भीरभार तहाँ जात न कोई। मुहानुही जिय ज्यावत दोई।

जहाँ पछी कौ नहीं प्रवेश। मधुकरधुनि कौ तहाँ न लेस।

निभृतकुज की सुनौ अथ कथा। तहा सोभा की नाही तथा। इत्यादि।

२ “गहबर बन भीतर जहा बोलें कोइल री।” केलिमाल, पद ४६।

“अचरज नाना मधुप के, इशान गध को सरसै।” श्रीरसिकदेव, निम्बार्क माधुरी, पृ० ३२४।

३ “विहरत जमुना-जज्ञ सुखदाई।” सरसदासजी। नि० मा०, पृ० २८६।

“विहरत जमुना-जल जुगराज” “विहरत विपिन भरत रग ढरकी” नागरीदास, वही, पृ० २७८।

४. “नव-नव लाड लडाइ लाडिली, नहि-नहि यह ब्रज-जावरो।” केलिमाल, पद ४४। दान - वही, पद ६२।

५ स्वामी हरिदासजी प्रभुदयाल भीतल भूमिका पृ० ५४।

६. “राधे, दुलारी, मान तजि।

प्राण पायौ जात मेरौ है से, सजि ॥

केलिमाल के अडसठवे पद मे तो कुज-विहारी कृष्ण को स्पष्टत राधा का अश-रूप कह दिया है

“तोको प्रिय बोलत ह री, लाल ठाडे कदब तर ।
अबकै ऐसौ ज्यौ किये कहा होत हे री, मारि रही कुसुम-सर ।
कुजविहारी अपनौ अस, तासो क्यो कीजियै छदम वर ।
श्रीहरिदास के स्वामी स्यामा ढूढत वन मे, पाई करि करि विषम डर ।

राधा और कृष्ण के जिम प्रेम का चित्रण इस सम्प्रदाय के कवियो ने किया है वह नित्य एव एकरस है, फिर भी उसमे नित्य नवीनता है ।^१ नित्य काम केलिया, नित्य सोल्लास विलास । ऐसे नित्य विहार मे वियोग की सम्भावना ही नहीं उठती । फिर भी प्रेम की प्रैढि और रसत्व की घनता के लिए वियोग की परिकल्पना की गई है । यह विरह दो रूपो मे है—एक तो मान के रूप मे, दूसरे सयोग-दशा मे भी गहरी अतृप्ति के रूप मे । कभी-कभी तो “यदि लाडिलीजी के नेत्र अचल-पट की ओट भी हो जाते है तो लाल उसी को महाविरह समझते है और व्याकुल हो उठते है ।”^२

मानिनी राधा के अनेक चित्र है । सखियो के मनावे, कृष्ण द्वारा प्रसादन के भी अनेक पद है । इन पदो मे कृष्ण का राधा के समक्ष कभी-कभी दैन्य एव विरह-कातरता झलक उठती है ।

“उत हठ करति बहुत नव नागरि, तैसीए नई ठकुराई है ।
श्रीहरिदास के स्वामी स्यामा कुजविहारी कर जोरे मौन ह्वै,
दूबरे की राधी खीर कहौ कौन खाई है ।”^३

राधा मे यह मान भ्रान्ति-जन्य होता है, कृष्ण का किसी अन्य नायिका से प्रेम-विलास का तो प्रश्न ही नहीं उठता । अतः खण्डिता जैसी स्थिति नहीं आती । सखियो के समझाने और कृष्ण द्वारा अनुनय करने से यह भ्रान्ति-जन्य मान दूर हो जाता है ।^४

अपनों हाथ मेरे माथै धरि, अभैदान दै अजि ।

श्रीहरिदास के स्वामी स्यामा कुजविहारी कहत री प्यारी,

यों बलि रग रुचि सौ लजि ।” केलिमाल, पद २० ।

“सुघर भए हो विहारी याही छाह ते ।

जे जे गदी सुघर जानपने की, ते-ते याही बाह ते ।” वही, पद ०४ ।

१ “प्यारीजू, जब-जब देखौ तेरी मुख, तब-तब नयौ-नयौ लागत ।

येसौ भ्रम होत, मै कबहू देखौ न री, दुति को दुति लेखनी न कागत ।” केलि०, पद ३४ ।

“नवल प्रेम कौ नेम नवल नित नवल सहज आनन्द ।

नवल प्रीति रसरीति नवल दोल दिन दूलह मकरद ॥” नि० मा०, पृ० २६६, नागरीदास ।

“सरस रग रसवस भये एक प्रान द्रों देह ।” वही, पृ० २८६, सरसदेवकी ।

० सिद्धान्तरत्नाकर, भू०, पृ० ३४, गोविन्द शर्मा ।

३ केलिमाल, पद ५१ ।

४ “राधा रसिक है कुजविहारी, कहत जु हौ न कहू गयो,

सुनि सुनि राधे, तेरी सौ ।

सयोगावस्था में मिलकर भी इस प्रेम में तृप्ति और शान्ति नहीं है। आभूषण और वस्त्र तो सहा है ही नहीं, शरीर-शरीर का अन्तर भी कृष्ण को सहा नहीं है। तन से तन और प्राण से प्राण मिला देने को अतृप्ति-पूर्ण लालसा का हरिदासजी ने कृष्ण में दर्शन किया है

“ऐसी जिय होति जो जिय सो जिय मिलै ।

तन सौ तन समाइ टयो, तौ देखौ कहा हो प्यारी ।

तो ही सो हिलगि, आखिन सो आखे मिली रहे,

जीवत कौ यहै लहा हो प्यारी ।

मोकौ इतौ साज कहा री प्यारी, हौ तौ अति दीन तुही बस,

राखि लै बाहुबल, हौ बपुरा काम-दहा हो प्यारी ॥”^१

नित्यविहार का सहज रूप सयोगात्मक है। इस सयोग के विविध चित्र इन भक्तों ने प्रस्तुत किये हैं। होली, हिंडोला, रास, यमुना-विहार, कुंजों में इधर से उधर आना-जाना इन बातों से लेकर सुरत की उन्मुक्त क्रीडाओं के चित्र मिलेंगे। हरिदासजी में सभोग के उन्मुक्त चित्र सामान्यतः अधिक नहीं हैं, अधिक है मिलन की लालसा, उल्लास और व्यजना द्वारा मिलन का निरूपण। उनका सा सयत एव शान्त शृंगार उनके सम्प्रदाय के अन्य लोगों ने प्रस्तुत नहीं किया। केवल दो-तीन पदों में कुछ मुक्त चित्र हैं।^२ हरिदासजी के पदों में ही नहीं, चित्रों में भी सगीत समाविष्ट है।^३

हरिदासजी ने उस निभूत-कुंज लीला के भी चित्र दिये हैं जहाँ न सखिया हैं, न पक्षी-गण।^४ उनके सुरतान्त के चित्र भी बड़े मधुर हैं। श्रीविट्ठलविपुलदेव जी ने सुरतान्त के ही

मोहि न पत्याहु तौ सग हरिदासी हुती

भूमि देखु भद्रु कहि धौ कहा भयौ, मेरी सौ ॥” केलिमाल, पद २५।

“श्री विट्ठलविपुल विनोदविहारी सभ्रम गयौ, लाय उर लैया।” नि० मा०, पृ० २३२,

श्रीविट्ठल-विपुलदेव ।

१ केलिमाल, पद ३५।

२ आठ लाल पेंसो मढ पीजै, तेरौ भगा मेरी अगिया वरि।

कुच की सुराही, नैननि के प्याले, दारू देहुगी यों अकौ भरि।” केलिमाल, पद ७४।

३. “नदित मन् मृदगी, रासभूमि सुकान्ति अभिनै सु नव गति विभगी।

धापि राधा नदति ललिता रसवती, नागरी गाइ तैग्रिनाभि तान तुगी।

रसद बिहारी बदे बल्लभा राधिका, निसिदिन रग-रगी।

श्रीहरिदास के स्वामी स्यामा कुंजविहारी सगीत-सगी।” वही, पद ६४।

४ “चलि री, भीर तै न्यारेई खेलें। कुंज-निकंज मजु में खेलें।

प्रच्छिन सहित सखी न सग कोऊ, तिहि बच चलि, मिलि केलें।

श्री हरिदास के स्वामी स्यामा प्रेम परस्पर बूका-बदन मेलै।” केलिमाल, पद १००।

“श्री विट्ठलविपुल विनोद करत मिलि नहि ललितादिक नीरी।”

नि० मा० पृ० २२८, विट्ठल-विपुलदेव।

अधिक चित्र दिये है।^१ यो सम्प्रदाय के सभी कवियों की गेय निकुञ्ज-गत केलि-क्रीडा ही प्रमुखतया रही है।

साम्प्रदायिक भावना के अनुरूप यह निकुञ्ज रस भक्तों के लिए तादात्म्य भाव से आस्वाद्य नहीं, सखीभाव से आस्वाद्य है। वह सखियों के लिए सहचरी भाव का ही विभाव है, प्रेयसीभाव का नहीं। सखीभाव मे सेवा-परिचर्या वाली भावना भी मिलती है, साथ ही सख्य का खुलापन भी। मान के प्रसंगों मे दौत्य कर्म करते हुए इन सहचरियों का सख्य ही उभरकर आया है। यह चेतना निम्बार्क सम्प्रदाय के ही समान है। फिर भी, माता की दृष्टि से निम्बार्की सहचरीभाव मे दास्यानुमिश्रित सहचरीभाव अधिक है, हरिदासी सहचरी-भाव मे सख्यानुमिश्रित। इन सखियों मे वही दर्शन-सुख काम्य है, विलास-तृप्ति नहीं

“ऐसे ही देखत रहौं, जनम सुफल करि मानो।

प्यारे की भावती, भावतीजू कौ प्यारी, जुगल किसोरहि जानी।

छिनु न टरो, पल होहुँ न इत-उत, रहौं एक ही तानी।

श्रीहरिदास के स्वामी स्यामा कुजविहारी मन-रानी।”

सखियों को इसी मे चरम सुख है कि राधा और कृष्ण नित्य-मिलन से सुख-भोग प्राप्त करते रहे। इस रति मे वही तत्सुख-मुखित्व है जो निम्बार्की भाव-साधना मे स्वीकृत है।

हरिदासजी, विट्ठलविपुलदेवजी आदि की रस परिकल्पना मे सखीभाव की तटस्थ कामरति की पग-पग पर वैसी चर्चा नहीं मिलती जैसी निम्बार्की श्रीभट्ट आदि मे। अतः पाठक के समक्ष राधा-कृष्ण का श्रृंगार ही अव्याह्न रूप से उपस्थित होता है। ऐसे काव्य मे सम्प्रदाय की भाव-दृष्टि और सस्कार-साधना का परिचय अधिक अपेक्षित होता है, नहीं तो उसे लौकिक श्रृंगार की ही काव्यानुभूति होती है।

अन्य रस

हरिदास-सम्प्रदायी काव्य मे प्रमुख रस-परिकल्पना मधुर की ही है जिसका परिचय हम अभी पा चुके है। इसके अतिरिक्त स्वयं श्रीहरिदासजी के सिद्धान्त के पदों मे तथा श्रीविहारिनदेवजी के काव्य मे अन्य भावों की परिकल्पना भी उपलब्ध होती है।

शान्त

हरिदासजी के सिद्धान्त के पद सख्या मे अठारह मिलते है। इनमे से कई पदों मे शान्तरस का उज्ज्वल रूप सामने आता है

“हरि भज, हरि भज, छाडि न मान नर तन कौ।

मत बछै, मत बछै तिल-तिल धन कौ।

अनमाग्यौ आगै आवंगौ, ज्यौ पल लागत पलकौ।

कहि हरिदास मीच ज्यौ आवै, त्यों धन है आपुन कौ।”^२

१. “मिया स्थाम सग जागी है।

सोमित कनक-कपोल ओप पर दसन-झाप लागी है।

अधरन रग छुटी अलि की बल सुरति रग अनुरागी है।

श्री विट्ठलविपुल कुनकी क्रीडा कामकेलिरस पागी है।” नि० मा०, पृ० २२७, विट्ठल०।

२. केलिमाल, पद ५।

“हरि के नाम को आलस कत करत है रे, काल फिरत सर साथै ।
 बेर कुबेर कछू नहिं जानत, चढ्यौ रहत है काधे ।
 हीरा बहुत जवाहर सचे कहा भयौ हस्ती दर बाधे ।
 कहि हरिदास महल मे बनिता बनि ठाढी भई,
 एकौ न चलत जब आवत अत की औधै ।”^१

वस्तुतः इन सिद्धान्त के पदों में कुज-विहारी स्यामा-स्याम का नाम भले आ जाय, इनका प्रेषणीय प्रभाव शान्तरस का ही है। जगत् की अनित्यता, वैभव की निस्सारता, मन-प्रबोध एवं भक्ति-मार्ग की उपादेयता ही इन पदों का वक्तव्य है। यह शान्त किसी-किसी पद में स्वतन्त्र रूप से दिखायी पड़ता है, किसी में भगवद्विषयक रति के अंग रूप में।

श्रीविहारिनदेवजी के काव्य में भी शान्तरस की प्रचुर कल्पना है। स्वतन्त्र शान्तरस की भी, शान्तभक्तिरस की भी। शान्तभक्ति के रूप में आया शान्त कभी सामान्यतः भगवद्रति के अंगरूप में दिखायी पड़ता है, कभी सहचरीरति के अंगरूप में। इन सभी रूपों की एक ही प्रमुख प्रेषणीयता है विरक्तिमूलक भगवद्रति।

“मन मेरे अजहू होहु सयानौ ।

हरि-पदकमल विसारि विषय-रति कहा फिरत बौरानौ ।

सोइ सोइ दाव उपाव करत नित जो अपने चित्त भानो ।

भयौ बिबस आलस अभिमानी नेकु न हित नियरानौ ।

जीवत मृतक भयो लोभिन सग रहत लोभ लपटानौ ।

विहारीदास विन बहुत बिगूचे कितेक बरन बखानौ ।”^२

विहारिनदासजी के इस प्रकार के पदों में शान्त युगल-किशोर में रति का परि-पोषक है

“रे चित्त, चचल, अनत न जाए ।

जुगलकिशोर चतुर चितन विन मुख सतोष न पैए ।

कहु आदर कहुँ होत निरादर, विन विवेक विष खैए ।

मानस किए हौ कित कूकर भडहाई न अघैए ।

कचन लोहनि गढ हठ छूटै मनसा हू न बधैए ।

पाप पुन्य दोऊ सम सुनियत है डहकाए डहकैए ।

परमारथ विन जे स्वारथ की सबै जानि दुख पैए ।

बिहारीदास प्रभु को आनद नित नागर नैक रिझैए ॥”^३

विहारिनदासजी के शान्तभक्तिरस की परिकल्पना में उतनी ही गहरी भावुकता है जितनी उनके मधुर रस की परिकल्पना में। सम्प्रदाय में विहारिनदासजी को श्रीहरिदासजी की वाणियों का भावात्मक व्याख्याता समझा जाता है।

दास्य भक्तिरस

विहारिनदासजी की वाणियों में ही दास्यभक्ति की भाव-पूर्ण परिकल्पना मिलती है

१ केलिमाल, पद ३।

२ निम्बार्कमाधुरी, पृ० २४५-६, श्रीविहारीदासजी।

३. वही, पृ० २४६, श्रीविहारिनदासजी।

भगवान् के पतितपावन विरुद, आत्म-लघुत्व एव दैन्य की सुन्दर अनुभूतिया उनके वचनो मे मिलती है। दैन्य को उन्होने भगवत्स्नेह-प्राप्ति का प्रमुख साधन माना है।^१

“हौ तौ आयौ शरन तेरी, तू मया करि स्वामी।

हौ पति तुम पतितपावन, निज जन ताप-नसावन, औसर बड भारी।

अब कैसे मन कपटहि राचत छिन छिन दिन यह जाचत दीन दास विहारी।”^२

वस्तुतः इस काल के हरिदासी भक्तो मे एक विहारिनदासजी ही ऐसे है जिनमे एक ओर ज्ञान-विराग पर प्रतिष्ठित भ्रम और दास्य की लोकमगलमयी भावनाओ से ओत-प्रोत भगवद्भक्ति के दर्शन होते है, दूसरी ओर श्रीहरिदासजी द्वारा प्रवर्तित सखीभावमयी मधुरा भक्ति के। दोनो के ही पूर्णतः विकसित सूत्र हरिदासजी मे हमे मिलते है। इनमे यदि कही साम्प्रदायिकता की कुछ झलक है भी, तो भी वह इन लोक-प्रकृत भावो के बीच जन-सामान्य की अनुभूति के लिए बाधक नही होती।

राधावल्लभ-सम्प्रदायी काव्य मे रस-परिकल्पना

आलोच्य काल का काव्य—हमारे आलोच्य काल की परिधि मे इस सम्प्रदाय के प्रमुख कवि ये है—श्रीहितहरिवंशजी, श्रीदामोदर ‘सेवकजी’, श्रीहरिराम ‘व्यासजी’, श्री चतुर्भुज दासजी, श्रीध्रुवदासजी, श्रीनेही नागरीदासजी, श्रीकल्याणपुरीजी।^३ यो ध्रुवदासजी ने अपनी ‘भक्तनामावली’ मे वैष्णवदास, गोपालदास, खरगसेन, गगाबाई, यमुनाबाई आदि भक्तो का उल्लेख किया है, पर इनकी कोई रचना सम्प्रदाय को भी उपलब्ध नही है।^४ ऊपर के लोगो का भी सम्पूर्ण साहित्य प्रकाशित होकर अभी सर्व-सुलभ नही है। मात्रा की दृष्टि से इस सम्प्रदाय का साहित्य सबसे अधिक है।

हमारे आलोच्य काल की परिधि मे आने वाले साहित्य का एक बडा अंश ऐसा है जिसका रस-कल्पना से सीधा सम्बन्ध नही। वह सिद्धान्त-प्रतिपादक है, रस-काव्य नही है। फिर भी इस सम्प्रदाय के काव्य की रस-परिकल्पना ममज्ञाने और इस काव्य मे रसास्वादन करने के लिए उस सिद्धान्ती साहित्य का महत्त्व अपरिहार्य है। इस सम्प्रदाय का रस-काव्य भी अपने मे इतना साम्प्रदायिक है कि यदि सम्प्रदाय की सिद्धान्त दृष्टि को ओझल कर दिया जाय तो यह काव्य उद्दाम श्रृंगार एव ह्लासोन्मुखी वृत्तियो का परिचायक मात्र प्रतीत होगा। सम्प्रदायानुयायियो के लिए तो इस सिद्धान्त-प्रतिपादक अंश मे भी एक सिद्धान्त-रस है, जैसा कि व्यासवशीय श्रीराधाकिशोर गोस्वामी ने व्यास-वाणी का वर्गीकरण करते हुए स्वीकार किया है।^५

परिकल्पित रस—सम्प्रदाय सखीभाव से मधुरोपासक है, जिसका मोटा-मोटा वही रूप है जो हम निम्बार्की एव हरिदासी रस-परिकल्पना मे देख चुके हैं। फिर भी इस विषय मे सम्प्रदाय की अपनी निजी दृष्टि है। मधुर के अतिरिक्त सम्प्रदाय के कई कवियो ने शान्त-

१ श्रीनि-बाकंमाधुरी, पृ० २०१ “विहारीदास यौ भजै दीन हूँ, दिन दिन बाँटे प्रीति नई।”

२ वही, पृ० २४४, पद १३। श्रीविहारिनदास।

३. राधावल्लभ सम्प्रदाय सिद्धान्त और साहित्य, डॉ० विजयेन्द्र स्नातक।

४ श्रीहितहरिवंश गोस्वामी सम्प्रदाय और साहित्य, पृ० ३५५।

५. डॉ० स्नातक - रा० ब० स० 'पृ० ३३३। -

रस में डूबी भक्ति-वाणियाँ भी प्रस्तुत की हैं। अन्य सम्प्रदायों के कवियों के समान गुरु और परम तत्त्व में अभेद करते हुए गुरु विषयक रति के भी अनेक पद्य रचे गये हैं। व्यासजी की वाणी में कहीं-कहीं वीर, बीभत्स, अद्भुत, करुण आदि की झलक मिल जाती है। किन्तु रस-परिकल्पना की दृष्टि से ये झलके भक्तिरस-परिपोषक एव अग्ररूप ही हैं। आधारभूत रस-परिकल्पना एक मधुर की ही है, जिसे वृन्दावन-रस, नित्यविहार रस, युगल-रस आदि नामों से निरूपित-विवेचित किया गया है।

हम यहाँ संक्षेप में सम्प्रदाय की रस-परिकल्पना समझने का प्रयास करेंगे।

मधुर रस—राधावल्लभीय काव्य में मधुर रस प्रेम की साधना है। यह प्रेम दो रूपों में अभिव्यजित हुआ है—एक तो राधा-कृष्ण के पारस्परिक प्रेम के रूप में, दूसरे इस युगल-प्रेम के प्रति सखीभावमयी आसक्ति के रूप में। काव्यदृष्टि से दूसरे प्रेम का परिपाक ही भक्त एव सहृदय का रस है जिसके लिए पहला विभाव-रूप है।

पर सम्प्रदाय की दृष्टि में बात यों ही नहीं है। वह नित्य-विहार या वृन्दावन रस के चार अंग या विधायक तत्त्व मानता है^१—श्रीराधा, श्रीकृष्ण, श्रीवृन्दावन और सहचरी। रसरूप नित्यविहार के लिए सम्प्रदाय की दृष्टि में सहचरी उतनी ही महत्त्वपूर्ण है जितने कि राधा और कृष्ण रूप दो तत्त्व। इस दृष्टिकोण को समझने के लिए पाठक को सम्प्रदाय का प्रेम-तत्त्व सम्बन्धी दृष्टिकोण समझना आवश्यक है।

प्रेमतत्त्व—इस सम्प्रदाय में प्रेम-तत्त्व की जैसी व्याख्याएँ की गयी हैं वैसे अन्यत्र नहीं मिलती। यहाँ प्रेम केवल एक सम्बन्ध-रूप नहीं, तत्त्व-रूप है। वह राधा और कृष्ण के बीच या युगल और सहचरी के बीच का एक चित्तवृत्तिरूप राग या भाव-सम्बन्ध नहीं, अपितु स्वरूपतः एक तत्त्व है, और वह नरत्त्व परात्पर तत्त्व है जिसके अधीन चर और अचर समस्त दृश्यादृश्य जगत् है। विश्व उसी का रूप है।^२ अतः राधा, कृष्ण, वृन्दावन और सहचरी भी उसी के रूपान्तर हैं। सम्बन्धात्मक प्रेम उसी प्रेम-तत्त्व की अभिव्यक्ति है। प्रेम अभिव्यक्ति के लिए दो की अपेक्षा रखता है। उन दो के बीच में अभिव्यक्त प्रेम-तत्त्व को ही हम सम्बन्धात्मक प्रेम कहते हैं। अतः राधा कृष्ण के बीच या युगल-सहचरी के बीच का सम्बन्धात्मक प्रेम भी उसी परात्पर प्रेम-तत्त्व का व्यक्त रूप है।

‘प्रेम’, ‘आनन्द’, ‘रस’ ये सब शब्द पर्यायवाची हैं। अतः राधा-वल्लभीय सम्प्रदाय में ‘रसो वै स’ श्रुति का प्रतिपाद्य यही प्रेम-तत्त्व माना जाता है न कि भगवान्। भगवान् स्वयं उस प्रेम के वश्य हैं, अथवा कहिए, उसके एक रूप हैं। प्रेम की एक बड़ी भारी विशेषता यह है कि वह स्वयं को नहीं, दूसरे को सुखी करना चाहता है। हित-करण उसका आन्तरिक स्वरूप लक्षण है। राधावल्लभ सम्प्रदाय कदाचित् इसी विशेषता के कारण प्रेम को ‘हित’

१ “चारों मिलि रस-सिन्धु के सार चार वर चन्द ।

गौर श्याम सहचरि विपिन विलसत परमानन्द ।” सु० बो० ५७। लाडिलीदास, सेवकवाणी की विवृत्ति।

२. “जो रसरति सबनि तै दूरि । सो सब विश्व रही भरपूरि ।

मूरि सजीवनि कहि दई ।” सेवकवाणी, २-२।

“जो है नित्य विहार रस वैभव हित अमिलाष ।

सोइ खिलारी, खेख सो, आपुहि करतलास ।” भजनदि वसा श्रीहितहरिबश गोस्वामी, ८३।

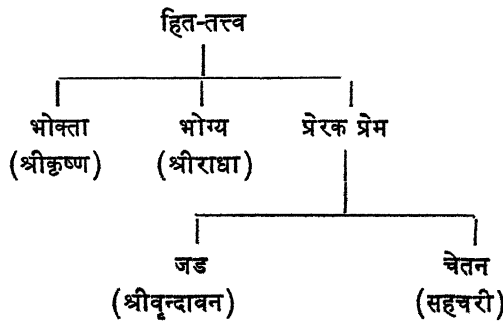
कहकर चलता है। यो इस सम्प्रदाय को किसी दार्शनिक वाद का प्रवर्तक न होने के कारण सामान्यत दर्शन से दूर कहा जाता है, किन्तु प्रेम या हित तत्त्व का जैसा दार्शनिक पद्धति पर इसके अनुयायियों ने निरूपण किया है उसे देखकर इस सम्प्रदाय का दर्शन 'हित-दर्शन' नाम से स्वीकार किया जा सकता है। सम्प्रदाय की दृष्टि में यह 'हित' ही रस है।

प्रेम-तत्त्व मूलत अद्वय एव अखंड है, किन्तु यह एक नित्य प्रकट तत्त्व है। प्रेम स्वयं आत्म-रूप की अनुभूति के लिए प्रतिक्षण व्याकुल है,^१ अतः वह नित्य प्रकट है। प्रकटन के लिए द्वित्व अपेक्षित है। अतः यह प्रेम राधा और कृष्ण के बीच अद्भुत अनगकेलिमय राग-रग-सम्पन्न प्रेमरस के रूप में नित्य उदित रहता है

“राग-रग जुत प्रेमरस अद्भुत केलि-अनग।

छिन-छिन आनद-सिंधु के उठिबौ करत तरग ॥”^२

अतः आत्म-प्रकाशनार्थ हित-तत्त्व भोक्ता और भोग्य या प्रेमी और प्रेमास्पद दो के रूपों में नित्य प्रकट रहता है। प्रेम-विहार की सहज सम्पन्नता के लिए किसी आधार और प्रेरक की भी आवश्यकता है। प्रेरक-प्रेम को इसी दृष्टि से भोक्ता-भोग्य से अलग तीसरे 'हित-रूप' के रूप में स्वीकार किया गया है। यह प्रेरक प्रेम दो प्रकार का होता है—जड और चेतन। जड रूप वृन्दावन है जो भोक्ता और भोग्य के बीच प्रेम-विहार को आधार-स्थल बनकर तथा प्रेरणा देकर सहज सम्भव बनाता है, चेतन रूप सहचरि-गण है जो अपनी मरस युक्तियों एव सेवा द्वारा युगल से मिलन एव रस-प्रकाशन का अवसर लाती है। इस प्रकार भोक्ता, भोग्य और प्रेरक त्रिविध प्रेम चार रूपों के सामने आता है।^३



राधावल्लभ सम्प्रदाय में भोक्ता या प्रेमी श्रीकृष्ण हैं, राधा भोग्या या प्रेमास्पद हैं। इसीलिए सम्प्रदाय की वाणियों में प्रेमाभिव्यक्ति श्रीकृष्ण की ओर से राधा के प्रति ही प्रायः की जाती है। श्रीकृष्ण राधा के प्रेम में विवश, उनके नित्य अधीन एव आराधक-प्रसारक के रूप में सामने आते हैं। जो महत्त्व अन्य सम्प्रदायों में श्रीकृष्ण को प्राप्त हैं वह

१ “इक हित द्वै विनु होत नहि दोक मिलि इक डोइ।”

उद्धृत : श्रीहितहरिवंश गोस्वामी : पृ० ८६ ।

२. भुवदास उद्धृत वही, पृ० १७३।

३ श्रीहितहरिवंश गोस्वामी पृ० ८०-८३।

यहाँ राधा को मिला हुआ है। यह कदाचित् भोग्य-पक्ष के स्वाभाविक महत्त्व के कारण है, ऐसा सम्प्रदाय के लोगो का विश्वास है।^१ फिर भी प्रेम की स्थिति राधा और कृष्ण दोनों में समान रूप से मानी जाती है। यह राधावल्लभी प्रेम-पद्धति की प्रमुख विशेषताओं में से है। जहाँ कृष्ण राधा-प्रेम में अवशय दिखायी पड़ते हैं, वहाँ राधा के भी कृष्ण-प्रेम में व्याकुलता के चित्र स्वयं हितहरिवंशजी ने दिये हैं।^२ प्रेम के उभय-निष्ठ होते हुए भी प्रेमी श्रीकृष्ण और प्रेमास्पद राधा को ही मानकर राधावल्लभीय काव्य की रस-परिकल्पना आगे चलती है। यो सूफी प्रेम-पद्धति में भी प्रेम-प्रयास नायक की ओर से होता है, किन्तु वहाँ रति की उभय-निष्ठता समान रूप से तथा समानकालीनतया नहीं दिखायी जाती।

इस प्रकार सम्बन्धात्मक प्रेम भी चाहे वह राधा-कृष्ण के बीच हो, चाहे युगल और सहचरी के बीच, उसी प्रेम-तत्त्व का रूप है। प्रेरक प्रेम के दोनों रूपों वृन्दावन और सहचरी को पारिभाषिक रूप में 'हित-सन्धि' कहा गया है। वह इसलिए कि राधा और कृष्ण की रति इन आधारों में मिलकर एकाकार एव प्रकट होती है। वृन्दावन में नित्य प्रकट लीला-विहार के रूप में, और सहचरी में भाव-रूप में। श्रीमोहनजी के शब्दों में सहचरी राधा-कृष्ण के दो शरीरों की एक परछाई है, दो नेत्रों में स्थित एक ही दृष्टि है, दिन और रात्रि के बीच उन्हीं के योग से बनी सध्या है, मिश्री और जल मिलकर बना हुआ शरबत है।^३

“अद्भुत गीत या प्रेम की या मे रीति अनेक।

दुहुँ तन की काहू सुनी परछाई है एक ॥

दुहुँअन बीच सखी यह नाही, दुहुँ तन की एकै परछाही।

त्यो दुहु बीच सखी सुखदाई, दुहु नैननि ज्यौ दीठ रहाई।

साझ सधि ज्यौ निसि-दिन माही, शरद-वसन्त रिनुन मे आही।

मिश्री पानी शरबत ज्यौ कै, सधि सहेली समुझौ त्यौ कै।”

श्री ध्रुवदासजी ने भी सहचरी को युगल की इच्छाशक्ति कहा है जो उनकी रसमय क्रीडाओं का प्रकाशन कराती है

“करवावत सब ख्याल, इच्छाशक्ति सखी तथा।

उपजावत तिहि काल भाव सबनि कै तैसोई।”^४

इस प्रकार युगल-विषयक सहचरी रति सम्प्रदाय की दृष्टि में राधा-कृष्ण की पारस्परिक द्विविध रति का मिश्रित प्रकाशन है, कोई अलग पदार्थ नहीं।

तत्सुखसुखित्व राधावल्लभीय प्रेम की सहज विशेषता है। अतः कृष्ण-प्रेम में राधा

१ “राधा-माधव में सब प्रकार से समान रस की स्थिति होते हुए भी श्रीराधा की प्रधानता प्रेम के क्षेत्र में प्रेमपात्र की स्वाभाविक प्रधानता को लेकर है।” श्रीहितहरिवंश गोस्वामी पृ० १२५।

“जद्यपि दोऊन की लगन, हब मिलि कहै समान।

पै प्यारी महबूब है, प्यारी आशिक जान।”

श्री वल्लभरसिक - बारह बाट अठारह पैठे - बही, पृ० १२५।

२. “दपति रस समतूल” श्री हितहरिवंशजी, हितचौरासी, उद्धृत, बही, पृ० १२०।

३. श्रीमोहनजी केलिकल्लोल उद्धृत श्रीहितहरिवंश गोस्वामी - पृ० २२४-५।

४. ध्रुवदास सभा - मण्डल।

को सुखी करने की तथा राधा-प्रेम मे कृष्ण को सुखी करने की भावना व्याप्त रहती है । सहचरियों का तो यह जीवनाधार भाव ही है कि उनके राधा-मोहन केलि-विलास का अबाध आनन्द पाते रहे और सुखी रहे । पर राधा-मोहन भी इसी उद्देश्य को लेकर ये केलिमयी क्रीडाएँ रचते हैं कि उनकी हित-सन्धि रूप सहचरिया उसका दर्शन-सुख पा सके ।

हम कह चुके हैं कि इस सम्प्रदाय के काव्य मे प्रेम का दो रूपो मे गान हुआ है—एक रूप है राधा और कृष्ण के बीच का प्रेम, दूसरा है सहचरी-निष्ठ प्रेम । यहा दोनों की अलग-अलग कतिपय ऐसी विशेषताएँ है जो ध्यान देने योग्य है ।

राधा-कृष्ण प्रेम—हम कह चुके हैं कि इस प्रेम मे कृष्ण प्रेमी है, आश्रय है, राधा प्रेमास्पद है अत आलम्बन है । प्रमुख रूप यही है, वैसे कही-कही राधा-निष्ठ भी प्रेम का चित्रण हुआ है । इस प्रेम की दूसरी विशेषता यह है कि इसका अभिव्यजन कृष्ण की ओर मे होते हुए यह उभय-निष्ठ है, सूफियों के समान एक-पक्षीय नहीं । तत्सुखसुखित्व की चर्चा हम अभी कर ही चुके हैं ।

यह प्रेम नित्य प्रकट एव क्रीडाशील है ।^१ जैसे बल्लभादि सम्प्रदायो मे प्रकट और अप्रकट ललीए अलग-अलग मानी गयी है, वैसे मान्यता यहा नहीं है । यह प्रेम तो नित्य प्रकट ही है । इसकी नित्य क्रीडा चलती है जो काम-केलि के रूप मे होती है । वृन्दावन के निकुञ्जो मे सहचरियों के भाव-रस से सिंचित यह प्रेम नित्य-विहार के रूप मे प्रकाशित होता रहता है ।

यह प्रेम-विहार नित्य होते हुए भी नित्य नूतन है । सौन्दर्य को क्षणे-क्षणे नवीन होने वाला कहा गया है । “क्षणे क्षणे यन्नवतामुपैति तदेव रूप रमणीयताया ।” इस नूतनता का प्रेम-विहार मे अर्थ है सौन्दर्य का कभी बासी न होना, और प्रेम-विहार का नित्य नूतन आरम्भ होते रहना । ध्रुवदासजी के शब्दो मे यह नित्य नूतनता इस मात्रा तक बढी हुई है कि राधा और कृष्ण के अनादि अनत सयोगात्मक प्रेम-विलास के चलते रहते हुए भी अभी तक दोनो मे पहचान नहीं हुई है । कान्ति, छवि, विलास, प्रेम सब-कुछ सदा नया-सा ही बना रहता है, नये-नये मिलन-सा उत्साह नित्य रहता है

“न आदि न अत विलास करै दोउ, लाल-प्रिया से भई न चिन्हारी ।

है नई भाति नई छवि कान्ति नई नवला नव नेह विहारी ।

रहै सुख चाहि दिये चित आहि परे रस प्रीति सु सर्वस हारी ।

रहै इक पास, करै मृदु हास, सुनौ ध्रुव प्रेम अकथ्य कथारी ।”^२

राधावल्लभ सम्प्रदाय राधा-कृष्ण प्रेम की एक उल्लेखनीय विशेषता, जो इसकी अपनी मौलिक है, यह है कि यह प्रेम नित्य सयोगात्मक होते हुए विरह के साथ घुला हुआ है । यो साहित्य-शास्त्र ने भी श्रृंगार के सयोग और वियोग दो पक्ष माने हैं, तथा प्रेमा भक्ति के अनुयायियो ने भी ये दो रूप स्वीकार किये हैं, किन्तु उन सबमे विरह का अर्थ होता है अलग होना जो सयोग मे नहीं बनता । कुछ प्रेमवैचिती जैसी स्थितियाँ कल्पित की गयीं हैं, पर राधावल्लभी भावना उससे भी अलग है । सयोग का आदर्श सारस का प्रेम है, पर वह

१ “नित्य किशोरी नित्य किशोर, नित वृन्दावन, नित निशि भोर ।

नित्य सहचरी नित्य विनोद, नित आनन्द वरषत चङ्क ओर ।” ध्रुवदास, ब्यालीस लीला, पृ० ३५ ।

२. ध्रुवदास ब्यालीसलीला : भजनश्रृंगार सत लीला : पृ० १०२ ।

विरह के आनन्द को नहीं जानता। विछोह होते ही प्राण छोड़ देता है। चकवी सयोग का सुख नहीं जानती, उसकी दृष्टि में विरह महत्त्वपूर्ण है। पर राधावल्लभी प्रेम में ही इतनी प्यास समा दी गयी है कि प्रेमी को निरतिशय अभिलाष रहती है, इतनी तीव्र अभिलाष कि वह विरह की सी घनीभूत वेदना अनुभव करता है।^१

राधा-कृष्ण के इस सयोग-विरहात्मक प्रेम की दो अवस्थाओं का निरूपण ध्रुवदास जी ने किया है। जब राधा-कृष्ण एक-दूसरे के प्रेम में एकरस होकर विवश हो डूब जाते हैं तब उस अवस्था का नाम 'प्रेम' है, और जब कुछ होश में आकर काम-केलि में निरत हो जाते हैं तब उस अवस्था का नाम 'मदन' है

“प्रेम मदन के सिंधु द्वै बहुत रहत दिन हीय ।
कबहु बिबस, चेतत कबहु, छिन-छिन प्यारी पीय ।
छिन-छिन प्यारी पीय मधुर रस बिलसत ऐसे ।
सूक्ष्म प्रेम की बात कहीं कोऊ बरनै कैसे ।
यह सुख सखियन बट परौ भूलै ध्रुव सब नेम ।
इकरस फूली फिरत सग पाइ माधुरी प्रेम ॥”^२

इसी मदनावस्था को प्रेम-यत्नित नेम कहा गया है। 'नेम' वे क्रियाएँ और चेष्टाएँ होती हैं जो क्रिया-निवृत्त होती हैं। इस प्रकार काम-केलियाँ भी एक प्रकार का नेम हैं, और भक्त द्वारा की गयी नवधा भक्ति और कर्म-काण्ड भी नेम हैं। राधा-कृष्ण के प्रेम से जुड़ी हुई काम-केलियाँ प्रेम-यत्नित 'नेम' हैं। ये उपर्युक्त मदनावस्था के उच्छलन हैं। सिद्धान्त यह है कि प्रेम के उदय होने पर नेम का विलय हो जाता है। पर यह सिद्धान्त भक्त की दृष्टि से ही प्रतिपादित है कि उसमें प्रेम का उदय होते ही कर्मकाण्ड और नवधा भक्ति प्रेम में विलीन हो जाती है। राधा-कृष्ण के प्रेम में मदनात्मक नेम का विलय नहीं होता। विवशात्मिका प्रेम-दशा में आर्लिगनादि क्रियाएँ क्षण-क्षण विलीन होती रहती हैं, दूसरे क्षण मदनावस्था में उच्छालित होती रहती हैं।^३ इन प्रेम-यत्नित नेम-रूपा मदन-केलियों से ही प्रेम

१ चकई प्राण जु घट रहै पिय विछुरन्त निकज्ज ।

सारस मन सन्देह प्राण घट जु रहै चकई ॥
सारस सर विछुरन्त कौ जो पल सहै शरीर ।
अग्नि अग्न जु तिय भखै तौ जानै पर पीर ।
.. ...

हितहरिवंश विचारि प्रेम-विरहा विन वारस ।

निकट कत नित रहत मरम कहा जानै सारस ॥ पद ५-६ स्फुटवाणी ।

“देखिनौ जहा विरह सम हई, तथा कौ प्रेम कहा कहि कोई ॥” ध्रुवदास, रहस्यमजरी ।

“मिले अनमिले रहत विवि अग्न अग्न अकुलाइ ।

प्रेमहि विरह सरूप जह थह स्स कछौ न जाइ ॥” म१. श्री उद्धृत. श्रीहितहरिवंश गोस्वामी

पृ० १११ ।

२. ध्रुवदास. सिद्धान्तविचारलीला पृ० ४६ ।

३. ध्रुवदास सिद्धान्तविचारलीला गद्य पृ० ४६ ।

का० स्नातक. रा० व० स० : सि० और सा०. विहारपरक प्रेम और नेम तथा साधारण प्रेम और नेम पृ० १५२-१६० ।

आस्वाद्य बनता है। हम कह चुके हैं कि राधा-कृष्ण का प्रेम काम-केलिय एव नित्य प्रकट माना गया है।

इन प्रेम और मदन अवस्थाओं के बड़े सुन्दर किन्तु उन्मुक्त चित्र इस सम्प्रदाय के कवियों ने उतारे हैं जिनमें भाव और कल्पना दोनों का सम्पुट है। राधा और कृष्ण सयोग में प्रेम की एकरस विवशात्मिका दशा में डूब गये हैं। उनमें पुन चेतना एव सुध-बुध लाने के लिए सावधान सखियाँ दोनों में चेष्टात्मक काम-क्रियाओं का सचार करके मदनावस्था सचारित करती हैं

“होत बिबस जबही पिय-प्यारी।

सावधान तथा सखी हितकारी।।

कुविर अधर पिय-अधरनि लावै। रूप वदन नैननि दरसावै।।

पिय के कर लै उरज छुवावै। मनौ मैन के खेल खिलावै।।

उर सौ उर मिलि भुजन भरावै। चरन पलोटि सेज पौढावै।।

ऐसी भाति नव लाड लडावै। ताही सौ अपनौ जिय ज्यावै।।”^१

इस नित्य सयोगात्मक प्रेम में विरह को सैद्धान्तिक दृष्टि से कोई अवकाश नहीं है। यह प्रेम मिलने-बिछुडने दोनों से ऊपर अद्भुत है।^२ स्वरूपत इसी सयोगात्मक प्रेम को अतिशय अतृप्ति-परक होने से विरहात्मक रूप में देखा गया है। इस विरह में देश, काल और ज्ञान का अन्तर नहीं। अत यह अत्यन्त सूक्ष्म विरह ही सिद्धान्तत स्वीकृत है। फिर भी इस सम्प्रदाय के वाणीकारों ने कई प्रकार के विरह के चित्र उतारे हैं। प्रमुख रूप इस प्रकार हैं-

सूक्ष्म विरह

१ अतृप्तिमूलक—अतृप्तिमूलक सयोग-वियोगात्मक प्रेमानुभूति की हम चर्चा अभी कर चुके हैं। इस दशा को श्रीहितहरिवंशजी ने ‘प्रेम-विरहा’ नाम दिया है। यह प्रेम-वैचित्य से भिन्न है जिसमें ज्ञान का अन्तर रहता है।

२ प्रेमवैचित्य—प्रेमवैचित्यपरक विरह का उदाहरण श्रीहितहरिवंशजी कृत राधा-सुधानिधि का यह संस्कृत पद्य लिया जा सकता है

“अकस्थितेपि दयिते किमपि प्रलाप

हा मोहनेति मधुर विदधत्यकस्मात्।

श्यामानुरागमदविह्वलमोहनाङ्गी

श्यामामणिर्जयति कापि निकुञ्जसीम्नि।”^३

हित-चौरासी के इस पद्यांश में भी कृष्ण में प्रेम-वैचित्य के दर्शन होते हैं

“सकृदपि मयि अधरामृतमुपनय सुन्दरि सहज सनेह।

तव पद-पकज कौ निजु मन्दिर पालय सखि मम देह।”

प्रिया कहत कहु कहा हुते पिय नव-निकुञ्ज-वर-राज।

सुन्दर वचन रचन कत वितरत रति-लम्पट विनु-काज-।।”^४

१ रतिमञ्जरी . उद्धृत श्रीहितहरिवंश गोस्वामी पृ० २२८।

२. “तद्वा न मिलिन्नौ बिछुरिन्नौ, जीवत रूपहि चाहि।” ध्रुव० ख्यालहुलासलीला पृ० २३।

३. राधासुधानिधि श्लो० ४६।

४. हि० चौ० . पद ६६।

३ अगान्तर-विरह—प्रेम की घनता में प्रेमियों को अपने शरीरो का दो होना, केशो की लट नेत्रों और रूप के बीच आ जाना तथा स्वयं अपने पलको द्वारा दर्शन में व्याघात उपस्थित करना, अथवा प्रियामुख का अचल की ओट हो जाना अत्यन्त दाहकारी विरह के रूप में अनुभव होता है। ये दिव्य प्रेमी इतने ही विरह-क्षण में व्याकुल हो उठते हैं। इन देहान्तर, लटान्तर, पटान्तर और पलकान्तर विरहों के चित्र उतारकर राधावल्लभी कवियों ने राधाकृष्ण-प्रेम की सघनता की मधुर व्यञ्जना प्रस्तुत की है।

अगान्तर-विरह का एक कल्पना प्रवण चित्र ध्रुवदासजी का यहाँ उदाहरणीय है। जिन क्षणों में राधा-कृष्ण उर से उर मिलाकर लिपट जाते हैं, उन क्षणों में नेत्रों का दर्शन-सुख बढ़ हो जाता है और वे विरह में डूब जाते हैं। तथा जब अलग होकर परस्पर रूप-सुधा का पान करने लग जाते हैं तब अगो में विरह-व्यथा समा जाती है

“जब ही उर सौ उर लपटाही।

तब नैना विरही हूँ जाही।

छुटै जबहि छवि देख्यौ करै।

विरह आनि अगनि सचरै ॥”^१

४ निकट-मान—राधावल्लभीय काव्य में मान के अनेकमुखी चित्र मिलते हैं। स्वयं हरिविजयी की हित-चौरासी में ही अनेक प्रकार से मान का चित्रण किया गया है। हरि-व्यासजी में तो स्थूल खडिता मान भी मिलता है। देश-दृष्टि से सम्प्रदाय के मान को ‘निकट-मान’ और ‘निकृजान्तर-मान’ के दो भेदों में रखा जा सकता है।^२ सूक्ष्म मान में निकट मान के दो भेद किये जा सकते हैं—एक सहज मान, दूसरा सभ्रम मान। श्रीहितहरिविजयी ने राधा को सीधी-साधी गोप-कन्या के रूप में नहीं अपितु एक केलि-कला कुशल नागरी के रूप में चित्रित किया है। राधा स्वभावतः केलिरस के गहरे आस्वादन के लिए भीतर भीतर से प्रेम-सिक्त होकर भी कृष्ण से मान करती रहती है और उनकी आतुरता और विनय के अनन्तर उन्हें अपना सर्वस्व समर्पण करती है। मान की यह स्थिति सहज-मान के अन्तर्गत समझनी चाहिए। ध्रुवदासजी की निम्न पक्तियों में यही सहज मान है

“मानकुज आये जबहि कुवरि भौह भई भग।

चित्तै लाल पाइनि परै समुझि मान कौ अग।

ऐसे रस में हो प्रिये ऐसी जिय न विचार।

तासौ इती न चाहिए तन मन जो रह्यौ हार ॥”^३

“राधा प्यारी हौ मान न कर।

अन्तर विरह दहन तन जारत, वरषावहि बिम्बाधर जलधर।

बिन अपराध कोप न कीजै, दीनै हौ प्यारी।

पान दान धन, राधा तेरी हौ अनुचर।

व्यास स्वामिनी मन्द हास करि कण्ठ लगाइ लयौ सुन्दर वर ॥”^४

१ ध्रुवदास रहस्यमन्त्री पृ० १८६।

२ श्रीहितहरिविजयी गोस्वामी पृ० ११८।

३ ध्रुवदास उद्धृत वही पृ० ११७।

४ श्रीन्यासवाणी मानरस-प्रकरण - पृ० २४७।

सयोग के अन्तर्गत ही निकट-मान का दूसरा रूप भ्रम-जन्य मान का है। श्रीकृष्ण के उरस्थल मे अपना ही प्रतिबिम्ब देखकर राधा को भ्रम हो जाता है कि इनके हृदय मे तो कोई और बसी है। बस राधा को मान हो जाता है। यह मान स्वयं कृष्ण द्वारा या सखियों द्वारा वस्तु-स्थिति स्पष्ट करते ही दूर हो जाता है

“हरि उर मुकुर विलोकि अपुनपौ विभ्रम विकल मानयुत भोरी ।

चिबुक सुचारु प्रलोइ प्रबोधत पिय प्रतिबिब जनाय निहोरी ।

नेति-नैति वचनामृत सुनि-सुनि ललितादिक देखत दुरि चोरी ।

हित हरिवश करत कर-धूनन प्रणय-कोप मालावल तोरी ।”^१

स्थूल विरह

सिद्धान्तत राधावल्लभीय प्रेम-पद्धति मे स्थूल विरह स्वीकार नहीं किया गया। फिर भी यत्र-तत्र देशकाल का अन्तर सामने रखते हुए कतिपय स्थूल विरह के चित्र मिल ही जाते हैं। कतिपय रूप ये है

१ निकुजान्तर मान—जब राधा प्रणय-कुपित होकर एक निकुज से दूसरे निकुज मे चली जाती है तब निकुजान्तर मान की स्थिति आती है।^२

२ खण्डिता मान—‘राधासुधानिधि’ के श्लोक दो सौ बत्तीस तथा दो सौ तेतीस मे श्रीहितहरिवशजी ने श्रीकृष्ण की राधा के अतिरिक्त अन्य सखियों के साथ रस-लम्पटता का चित्रण किया है। किन्तु इसके परिणाम-स्वरूप राधा मे किसी प्रकार की ईर्ष्या या खण्डितात्व की बात नहीं दिखायी। सामान्यत खण्डिता-मान सम्प्रदाय की प्रेम-दृष्टि के अनुरूप नहीं है। पर श्रीहरिरामजी व्यास की ‘व्यासवाणी’ मे कुछ चित्र इस प्रकार के भी हैं जो खण्डिता मान के अन्तर्गत आते हैं।^३ सिद्धान्तत उन्होंने भी सूक्ष्म मान को ही स्वीकार किया है।

३ दिन-विरह—‘राधासुधानिधि’ मे श्रीहितहरिवशजी ने कई चित्र इस प्रकार के दिये हैं जिनमे राधा प्रिय के विरह मे डूबी हुई, प्रिय के गुण-गान करती हुई, आँखों से आँसू बहाती हुई कठिनता से दिन पार करती है

“वीणा करे मधुमती मधुरस्वरा ता—

माधाय नागरशिरोमणिभावलीलाम् ।

गायन्त्यहो दिनमपारमिवाश्रुवर्षे-

दुःखान्त्यन्त्यहह सा हृदि मेस्तु राधा ।”^४

सामान्यत ये स्थूल विरह-रूप कम ही मिलते हैं। सम्प्रदाय के कवियों ने सूक्ष्म विरह-रूपो का ही चित्रण किया है। सिद्धान्तरूप मे तो स्थूल रूपो को स्वीकार ही नहीं किया।

सहचरी-निष्ठ प्रेम—राधावल्लभी काव्य मे प्रेम का दूसरा रूप है सहचरी-निष्ठ प्रेम। इस प्रेम के आलम्बन सामान्यत राधा, कृष्ण एव उनके केलि-विलास है। कहना चाहिए, नित्य-विहार के रूप मे चित्रित राधा-कृष्ण-प्रेम इस प्रेम का विभाव है। इसके

१. हितचौरासी पद ७।

२. वही पद ४४।

३. व्यासवाणी। रा० व० स० डा० स्नातक पृ० ३८६।

४. रा० सु० नि० श्लोक ४८।

अतिरिक्त सहचरी-निष्ठ प्रेम श्रीहितहरिवंशजी के प्रति भी व्यक्त हुआ है, जिन्हें हित-तत्त्व से अभिन्न माना गया है ।

सहचरी प्रेम को तात्त्विक दृष्टि से राधा-कृष्ण की द्विविध रति का एकीकृत अभिव्यजन कहा गया है, यह हम देख चुके हैं । इस प्रेम की प्रमुख आलम्बन श्रीराधा ही है, श्रीकृष्ण तो इसलिए प्रिय है कि वे राधा के प्रियतम हैं ।

सहचरी-प्रेम कभी सेवा के रूप में, कभी सख्य के रूप में, कभी राधा को केलि-शिक्षा के रूप में व्यक्त हुआ है । सभी रूपों में तत्सुखभावना प्रधान है ।

निष्कामता इस प्रेम की अपनी विशेषता है । बल्लभी गोपियों का स्तर इनसे इसी लिए नीचा है कि उनके प्रेम में सकामता है । सहचरियों में श्रीकृष्ण के प्रति दाम्पत्य रति का उदय इस सम्प्रदाय में इष्ट नहीं । श्रीहितहरिवंशजी ने कतिपय ऐसी भाव-स्थितियों का चित्रण किया है जिनकी व्याख्या मनोविज्ञान की छाया में की ही नहीं जा सकती । ये स्थितियाँ विचित्र हैं ।

श्रीकृष्ण यह मानकर कि ये सहचरियाँ उनकी प्रियतमा राधाजी की कृपा-पात्र हैं, उनका चुम्बन करते हैं, आलिंगन करते हैं, उन्हें सुरत-मदिरा से मतवाला बना देते हैं । इतना सब होते हुए भी, उन सहचरियों में कृष्ण के प्रति कामात्मिका रति उद्बुद्ध नहीं होती, उद्बुद्ध होती है श्रीराधाचरणों में अनन्य रति

“निज प्राणेश्वर्यां यदपि दयनीयेयमति मा
मुहुश्चुम्बत्यार्लिगति सुरतमाध्व्या मद्यति ।
विचित्रा स्नेहार्ध रचयति तथाप्यद्भुतगते-
स्तवैव श्रीराधे पदरसविलासे मम मन ।”^१

यह सहचरी-प्रेम की एक विचित्र स्थिति है । चरम कोटि की निर्वासनात्मकता एव राधा के प्रति अनन्यता है । इस चित्र में जो रति-संचार हुआ वह कृष्ण की ओर से, सहचरी उससे सर्वथा अप्रभावित रही, हाँ सुरत-मदिरा से उसे मतवाला बनाने का प्रयास अवश्य हुआ, किन्तु उसकी अनन्य रति राधा के प्रति ही रही, श्याम के प्रति उसमें कोई प्रतिक्रिया जागरित न हुई । अब एक दूसरा चित्र लीजिए—राधा ने अपने रस-लम्पट प्रिय के प्रति स्नेह-वश अपनी अनन्य-निष्ठ सहचरी को सौंप दिया । सहचरी ने मुस्कान के सहित कटाक्षों से कृष्ण को प्रसन्न किया, गाढ आलिंगन भी दिया । कृष्ण भी रोमांचित हो उठे । यह सब दोनों ओर से हुआ, पर विचित्रता यह रही कि सहचरी में रति जागी श्रीराधाचरणों के प्रति ही, उसमें विकारी काम का उदय नहीं हुआ अद्भुत भाव-स्थिति है

“यदि स्नेहाद्राधे दिशसि रतिलाम्पट्यपदवी
गत ते स्वप्रेष्ठ, तदपि मम निष्ठ शृणु यथा ।
कटाक्षैरालोके स्मितसहचरैर्जातपुलक
समाश्लिष्याम्युच्चैरथ च रसये त्वत्पदरसम् ॥”^२

श्रीमद्भागवत की प्रेरणा पर सभी सम्प्रदायों के कृष्ण भक्तों ने रास-प्रसंग का चित्रण किया है । अन्य सम्प्रदायों के चित्रणों में, भले ही वे भी सहचरी-भाव की भावना

१. राधासुधानिधि ५५ ।

२. राधासुधानिधि श्लो० ८७ ।

को लेकर चले हो, राधा के साथ ही सहचरी प्रेम मे भी कृष्ण के प्रति कुछ न कुछ कामात्मक उभार झलक उठता है। किन्तु राधा वल्लभी सहचरी प्रेम की यह विशेषता है कि यहाँ रस मे नृत्य-मग्न कृष्ण-प्रेयसी राधा ही प्राय आराध्या रहती है।^१

सहचरी-प्रेम मे भक्तो ने पूर्ण नारीत्व का तादात्म्य प्राप्त किया है। स्वयं हित-हरिवंशजी ने सखी-रूप मे अपनी कल्पना करते हुए अपने मे कुचो आदि की भी कल्पना की है।^२ राधा-परक इस सहचरी प्रेम को ही चरम काम्य माना है।^३ कभी-कभी तो श्रीकृष्ण भी सहचरीभाव की कामना कर उठते है।^४ वृन्दावन के पुष्प और लताएँ, पक्षी और भौरे सहचरी भाव अपनाकर राधा-कृष्ण केलि के प्रेरक एव आस्वादक बनते है।

हम देख चुके है कि राधा-कृष्ण प्रेम मे स्थूल नेमो का तो नही, किन्तु मदन-क्रिया रूप प्रेम-यन्त्रित नेमो का सम्बन्ध बना रहता है। सहचरी प्रेम मे किसी प्रकार का नेम नही रह जाता। कर्म-काण्डरूप नेम इस प्रेम मे ग्राह्य नही। राधावल्लभी भावोपासना मे धर्म के बाह्याचारो को स्थान नही है। नवधा भक्ति साधनाकाल के लिए अवश्य स्वीकार्य है। पर यह नेम भी सहचरी प्रेम के उदित होते ही उसमे विलय हो जाता है। मदनात्मक नेम का इस प्रेम मे उठने का प्रश्न नही। इस प्रकार सहचरी प्रेम ही सर्वथा नेम-रहित पूर्ण शुद्ध प्रेम है, अत राधा-कृष्ण प्रेम से भी सूक्ष्म, मरस एव काम्य है। यह प्रेम-विषयक प्रेम है

“लाल-लाडिली प्रेम तै सरस सखिनु कौ प्रेम।

अटकी है निजु प्रेमरस परसत तिनहि न नेम ॥”^५

‘सहज प्रेम की सीव दोउ नवल किशोर वर जोर।

प्रेम कौ प्रेम सखीन कै, तिहि सुख कौ नहि छोर ॥”^६

यह सहचरी-प्रेम अनेक पदो मे धाम-रति के रूप मे व्यक्त हुआ है जिनमे राधा-कृष्ण के केलि-धाम वृन्दावन के प्रति अनन्त आसक्ति प्रकट की गयी है। ऐसे भाव-पूर्ण पद श्रीहरिवंशजी सहित सभी अनुयायियो ने लिखे हैं। इनमे धाम-रति राधा-रति की पोषक, अग या प्रेरक के रूप मे ही प्राय आया करती है। नमूने के तौर पर हित चौरासी का एक पद देखा जा सकता है

“प्रथम यथामति प्रणऊ श्रीवृन्दावन अति रम्य।

श्रीराधिका कृपा विनु सबके मननि हगम्य ॥

अति कमनीय विराजत मदिर नवल निकुज।

सेवत सगन प्रीतिजुत दिन मीनध्वज-पुज ॥

रसिक रास तह खेलत श्यामा श्याम किशोर।

उभै बाहु परिरजित उठे उनीदे भोर ॥”^७

१ राधासुधानिधि—श्लो० १५८।

२ वही श्लो० ५२।

३ “तत्कैकर्यरसाभृतादिह पर चित्ते न मे रोचते ॥” वही श्लो० ७७।

४ “तन्मामात्मसखी कुरु ॥” वही श्लो० २४५।

५. प्रेमलता उद्धृत श्रीहितहरिवंश गोस्वामी • पृ० २०५।

६. प्रेमावली उद्धृत वही • पृ० २२५।

७. हितचौरासी पद ५७।

यह वृन्दावन-रति राधा-रति की उद्दीपन, संचारी या अग-रति के रूप में आती रहती है। इसी प्रकार अनेक चित्रों में कृष्ण-रति भी राधा-रति की पोषिका के रूप में आती है। कारण, सम्प्रदाय की मूल भावना राधा-महत्त्व को अपनाकर चली है।

राधा-महत्त्व—श्रीहितहरिवंशजी ने राधा के गीत इसी रूप में गाये हैं कि उनमें राधा कृष्णाराध्या और कृष्णाधीश्वरी के रूप में सामने आती है। सम्प्रदाय के इस राधा-विषयक दृष्टिकोण ने सम्प्रदाय की रस-परिकल्पना के स्वरूप को एक विशेष दिशा दी है।

श्रीहितहरिवंशजी ने राधा को परा विद्या, परात्परा स्वतन्त्रा शक्ति के रूप में स्मरण किया है।^१ वे ब्रह्मादि देवताओं के लिए अगम्य, शची-ईशानी आदि देवी रूपा, और कृष्ण-सेव्या है। वे कृष्ण की न स्वकीया है, न परकीया। कहना चाहिए कृष्ण उनके स्वकीय नायक है। उन्हें शक्ति कहने का अर्थ यह नहीं कि उनकी अपेक्षा शक्तिमान् का स्थान महत्त्वपूर्ण है और वे बलभादि सम्प्रदायों के समान कृष्ण की आह्लादिनी शक्ति है। वे 'स्वतन्त्रा' एव 'परा' शक्ति है।

जिस प्रकार शैव भक्ति के विकास में उन्हीं की प्रेयसी शक्ति को प्राधान्य देकर शाक्त भक्ति का प्रचलन हुआ, वैसे ही कृष्ण भक्ति में कृष्ण की प्रेयसी को प्राधान्य देकर राधावल्लभ सम्प्रदाय में राधा-भक्ति का समर्थन किया गया है। इसकी प्रेरणा सीधी शाक्तों से नहीं है, पर श्रीमद्भागवत से भी नहीं है। देवी-भागवत जैसे पुराणों में शक्ति-पक्ष का महत्त्व वैष्णव चेतना के साथ उभर चुका था। देवीभागवत के नवम स्कन्ध के प्रथम श्लोक में देवी के पाँच रूपों की कल्पना की गयी है^२—दुर्गा, राधा, लक्ष्मी, सरस्वती, सावित्री। इनमें राधा-रूप को परमानन्दस्वरूपा माना गया है। देवी भागवत के अन्तिम स्कन्धों में इन्हीं रूपों का गान है। राधावल्लभ सम्प्रदाय की राधा-भावना उसी वैष्णव परम्परा की एक विकसित कड़ी है।

शाक्त तन्त्रों में शक्ति के कल्पित अनेक रूपों में तीन रूप प्रधान हैं—मातृरूप, असुर-संहारक रूप, शृगारकेलिय रूप। तन्त्रों में शृगारमय रूप का भी खूब विकास हुआ है, जिसकी दार्शनिक आधार-भूमि भी बनायी गयी है और एक ऐसा शृगारी रूप भी अपनाया गया है जिसने विकार-पूर्ण साधना-मार्ग का द्वार खोला है। शैव और शाक्त तन्त्रों की इस शृगार-कल्पना ने वैष्णव मधुर-चेतना के लिए पूर्वोक्तिहास अवश्य तैयार किया है।

श्रीहितहरिवंशजी ने राधा के केलिविलासमय रूप के अतिरिक्त वात्सल्यपूर्ण रूप की भी चर्चा की है।^३ उनका वात्सल्य मातृ-निष्ठ वात्सल्य के अतिरिक्त दासी-वात्सल्य के रूप

१ "प्रेम्य-सन्मुखोज्ज्वलस्य हृदय श्रगारलीलाकलावैचित्र्य परमावर्धभगवत पूज्यैव कापीशता ।
ईशानी च शची महासुखतनु शक्ति स्वतन्त्रा परा ।श्रीवृन्दावननाथपट्टमहिषी राधैव सेव्या मम ।"

रा० सु० श्लो० ७८ ।

२ "गणेशजननी दुर्गा राधा लक्ष्मी सरस्वती ।
सावित्री च सृष्टिविधौ प्रकृति पचधा स्मृता ॥" देवीभागवत नवम स्कन्ध श्लो० १ ।

३ "वैदव्यसिन्धुरनुरागरसैकसिन्धु-
वात्सल्यसिन्धुरतिसान्द्रकूपैकसिन्धु ।

मे भी प्रस्तुत किया गया है। पुत्र-वात्मल्य को तो पल्लवित नहीं किया गया, किन्तु दासी-वात्सल्य का पर्याप्त पल्लवन हुआ है।^१

सम्प्रदाय के परवर्ती लोग श्रीहितहरिवंश द्वारा प्रतिपादित राधा के इस पक्ष पर या तो मौन है या इसकी व्याख्या भिन्न प्रकार से करते हैं। वे राधा के पराविद्या और स्वतन्त्रा परा शक्ति रूप के प्रतिपादन को प्रेमास्पद के स्वाभाविक महत्त्व के रूप में देखते हैं।^२

अब तक हमने राधावल्लभ सम्प्रदाय की मधुर-परिकल्पना का आवश्यक परिचय प्राप्त किया है। इस सम्प्रदाय के कवियों ने इनी मधुरिमा-मय नित्य-विहार रस के गीत गाये हैं जिनमें उनकी आत्मा महचरी भाव की भाव-माधना अपनाकर घुली हुई है। सयोग का चित्रण उनकी भाव-साधना के अनुरूप रहा है, पर उस सयोग को नित्य सजीव, नित्य नूतन एवं अद्भुत बनाने का उनका सदा प्रयास रहा है। उनकी साम्प्रदायिक भाव-निष्ठा मिल जाने पर उनके ये गीत मानव-मन के कलुषित से कलुषित लोहे को पारस-स्पर्श से स्वर्ण बनाने की क्षमता रखते हैं, किन्तु यह भाव-निष्ठा मिलना हर एक के भाग्य की बात नहीं। तब, लौकिक सस्कार सम्पन्न व्यक्तियों के लिए यह काव्य उन्मुक्त एवं उदाम शृंगार का है, जन-सामान्य के लिए ह्लासोन्मुखी वृत्तियों का द्वारोद्घाटक। इस सत्य को स्वयं ये रसिक भक्त भी जानते हैं और जन-सामान्य के लिए इस साहित्य का द्वार बन्द रखते चले आये हैं

“महा गोप्य, अद्भुत, सरस, चित्त रहै मन माहिं।

या रस के रसिकनि विना सुन ध्रुव कहिबो नाहिं ॥”^३

यहाँ उदाहरण-स्वरूप इन कवियों के कतिपय पद प्रस्तुत किये जाते हैं जिससे इनकी रस-परिकल्पना ठीक से समझी जा सके

“सुरत नीवी-बध हेत प्रिय मानिनी,
प्रिया की भुजनि मे कलह मोहन रची।
सुभग श्रीफल उरज पानि परसत,
रोष हुकार गर्व दूग-भगि भामिनि लची।
कोक कोटिक रभसि रहसि हरिवंश हित,
विविध कल माधुरी किमपि नाहिन बची।
प्रनय मय रसिक ललितादि लोचन चषक,
पिबत मकरद सुखराशि अतर सची ॥”^४

१ “ललितनवलवगोदारकपूरपूर

प्रियतममुखचन्द्रोदरीर्यताम्बुलखण्डम्।

घनपुलककपोला स्वादयन्ती मशस्ये-

पर्यंतु किमपि दासीवत्सला कर्हि राधा ॥” वही श्लो० १५५।

२ (क) “ईशानी च शची महासुखतनु शक्ति स्वतन्त्रा परा ॥” वही श्लो० ७८।

“ब्रह्मादिदुर्गमगते ॥” श्लो० ३६, “चरणारविन्द गोविन्दजीवनधन ॥” श्लो० २१।

“भगवत पूज्यैव कापीशता ॥” श्लो० ७८, “विद्या परा” श्लो० ६५। “ज्योतिः पर” ४०।

(ख) “श्रीहितहरिवंश गोस्वामी सिद्धान्त खण्ड . पृ० १२५।

“राधामाधव में सब प्रकार से समान रस की स्थिति होते हुए भी श्रीराधा की प्रधानता प्रेम के क्षेत्र में प्रेमपात्र की स्वाभाविक प्रधानता को लेकर है ॥”

३ ध्रुवदास रसरत्नावली पद ५०।

४ हित-चौरासी श्रीहितहरिवंश पद ५०।

“क्रीडत कुज कुटीर किसोर ।

कुसुम पुज रचि सेज हेज मिलि बिछुर न जानत भोर ।
स्याम काम-बस तोरि कचुकी, करजनि गहि कुच-कोर ।
स्यामा मुच-मुच कह, खडित गड अधर की ओर ।
नागर नीबी बधन मोचत चरन गहि करत निहोर ।
नागरि नेति नेति कहि करसौ कर पेलत गहि डोर ।
मत्त मिथुन मैथुन दोळ प्रगटत वरबट जोबन-जोर ।
व्यास स्वामिनी की छवि निरखति भये सखि-लोचन चोर ।”^१

“विपिन निर्वत रसिक रस-रासि ।

दपति अति आनद बस पेम-मत्त निशक क्रीडत ।
चचल कुण्डल कर चरण नैन लोल रतिरग ब्रीडत ।
झटकत पट, चुटकनि चटक, लटकत लट, मृदु हास ।
पटकत पद, उघटत सबद, भटकत भृकुटि विलास ।”^२
“रूप की राशि किशोर किशोरी रगे रस-केलि निकुज विहारा ।
माते अनग-प्रवीन सबै, अग फूल सरीरहु ते सुकुमारा ।
बसौ उर नैननि मे दिन रैन, नशौ मन के जिते आहि विकारा ।
जाचत बात न और कछू ध्रुव देहु प्रिये रस-प्रेम की धारा ।”^३

“भैरौ झूमत हथिया मद कौ ।

पिय हिय हिलग परी पग साकर मैमत अपने सदकौ ।
सुरत नदी मरजादा ढाहत मान गुमान मरजाद जलद कौ ।
नागरीदास बिनोद मोह मृदु आनद वर विहार बेहद कौ ।”^४
“आजु प्रिया मुख की छवि देखत ह्वै गयी मोहनलाल लटू ।
पलकै न लगै, उत नैन लगे, इत देह सभारति नाहि लटू ।
अब हाथ से छूटि गई मुरली, अरु आपहि तै गयी छूटि पटू ।
घाई प्रिया हिय लाय लये, कहे फूली कली, अली देखे भटू ।”^५

हमारे आलोच्य काल में तीन वाणीकार काव्य-दृष्टि से महत्त्वपूर्ण हैं—श्रीहितहरिवंश जी, ध्रुवदासजी और व्यासजी । व्यासजी सयोग के कलापूर्ण कवि हैं । उनमें आगामी रीतिकाल का स्वर पोषण पाता दिखायी पड़ता है । हितजी और ध्रुवदासजी की रस-परिकल्पना पर, मधुरता का पूर्ण आवेश होते हुए भी, सिद्धान्त-प्रतिपादन का एक अज्ञात भार रहता है । उनकी वाणी किसी लक्ष्य धर्म को ध्यान में रखकर लिखी जाती प्रतीत होती है । फल यह हुआ है कि उनकी वाणियों में सम्प्रदाय की निष्ठा स्वयं उच्छलित है, जबकि व्यासजी आदि के लिए उसे याद रखना पड़ता है ।

१ श्रीहरिराम व्यास व्यासवाणी उत्तरार्द्ध . पद २८० पृ० ३८५ ।

२ श्रीध्रुवदास 'सेवकजी' सेवकवाणी प्रकरण ७ पद ७ ।

३ श्रीध्रुवदास भजनशृंगार सत लीला तृतीय शृखला . व्यालीसलीला . पृ० १०६ ।

४ श्रीनेहरी नागरीदास . डा० विजयेन्द्र रनातक १० व० सं० पृ० ४८२ सकलित पद . सं० १०

५ श्रीकल्याणपुजारीजी वही . सकलित पद पृ० ४८७ ।

काव्यशास्त्रीय स्थिति—यहाँ प्रश्न उठ सकता है—राधावल्लभीय इस मधुर-परिकल्पना की काव्यशास्त्रीय स्थिति क्या है ? सम्प्रदाय की दृष्टि मे तो यह रस विगलिन-वेदान्तर, अखंड, स्व-पर-भेद-शून्य, आत्म-क्रीड एव आत्म-रति है। यह एक उपास्य की मधुर-तम एव चरम उपलब्धि है। लौकिक रस एव काव्यरस इसके समकक्षी कदापि नहीं हो सकते। किन्तु यह दृष्टिकोण केवल उन्ही साधको के लिए स्वीकार किया जा सकता है जो सम्प्रदाय की पूरी भावनिष्ठा के अनुसार इस रस-तत्त्व मे गोते लगा सके। काव्य-सहृदय के लिए वैसी ही स्थिति सहज नहीं है।

काव्य-दृष्टि से इस रस का स्थायी भाव सहचरी-रति है। इस रति का रूप (Complex) विचित्र एव मिश्रित है। काव्यशास्त्र जिन भावो को स्थायी भाव कहता है उनको मनोविज्ञान की सहायता से समझा जा सकता है। उस भाव-भूमि का प्रकृत सम्बन्ध लोकानुभूति से होता है। किन्तु सहचरी रति को जिस रूप मे स्वीकार किया गया है, उस रूप मे वह लोक के लिए एक बौद्धिक चेतना है। उसकी सहजानुभूति उसे कभी नहीं हुई है, यदि हुई है तो केवल उस प्रमुख रूप की जिसे कि इस सहचरी-रति के विभाव-रूप मे चित्रित किया गया है। और वह है रति की अनुभूति। अतः काव्य-शास्त्र मे इस भाव का वाचक कोई शब्द नहीं है। इसे 'सहचरी-रति' ही नाम दिया जाना उपयुक्त है।

जब काव्य मे वर्णित प्रधान भाव पाठक के लिए अनुयोगी नहीं होता तब वह तदात्म भी नहीं होता और उसकी विभाव-सामग्री को कवि के अभीष्ट रूप मे साधारणीकृत रूप मे भी ग्रहण नहीं करता। तब वह विभाव सामग्री कवि के अभीष्ट रूप मे नहीं, उसके सामान्य सस्कारो के अनुरूप उस पर भावात्मक प्रतिक्रिया डालती है, और वह पाठक या सामाजिक जिस स्तर के सस्कारो का व्यक्ति होता है, उसी प्रकार का प्रभाव छोडती है। इस सिद्धान्त के अनुरूप साम्प्रदायिक भाव-निष्ठा को अप्राप्त पाठक इस काव्य मे श्रृ गारी प्रतिक्रिया ही पाता है, जन-सामान्य अनेक स्थलो पर विकृत प्रतिक्रिया। सम्प्रदाय के विद्वान् इसे पहले से ही जानते है, और इसीलिए पहले बिना सिद्धान्त निष्ठा दिये इस काव्य को ऐसे पाठकों से बचाना चाहते हैं।

काव्यशास्त्र की दृष्टि मे उक्त सहचरी रति का विभाव पक्ष राधा-कृष्ण-निष्ठ श्रृ गार से खडा होता है। वृन्दावन जिसमे उद्दीपन के रूप मे है। जब सहचरी रति भी पद्य-स्थल मे साक्षात् रूप से प्रस्तुत नहीं होती तब तो उसके सामने राधा या कृष्ण ही सामान्य काव्य के नायिका-नायक के समान होते है और उन स्थलो की सामग्री की वही काव्य-शास्त्रीय स्थिति होती है जो सामान्य श्रृ गारी काव्य मे होती है। नैतिक पाठक के लिए उन्मुक्त चित्तो मे औचित्य का ह्रास भी यत्र-तत्र सामने आ जाता है।^१

राधावल्लभीय मधुर परिकल्पना और अन्य सम्प्रदाय

राधावल्लभीय मधुर-परिकल्पना की जिन विशेषताओ को विशेष रूप से इसी सम्प्रदाय का समझा जाता है वे भी समकालीन अन्य-सम्प्रदायी कवियो मे भी हमे उपलब्ध होती हैं।

१ गौर श्याम सहचरि विपिन स-पति नित्य विहार ।

चारनि के उर में लसत हिन गुरु परम उदार ।

उद्धरि लब्धवत तासु कौ, बूडि जात तिहि माहि ।

विगलित वेदान्तर जु रस सो अखंड बिलसाहि ।

ऊर्ध्वगति है, आत्मक्रीड है, आत्मरति है।" उद्धृत डा० स्नातक * सुभर्मबोधिनी, लाङ्गलिदास पृ० २१ ।

सहचरी-भाव से निकुंजरस का गान बल्लभ सम्प्रदाय के कवियों में भी कुछ मिल जाता है। निम्बार्क सम्प्रदाय तथा हरिदासी सम्प्रदाय के कवियों की तो यह प्रमुख चेतना ही है। जैसा शुद्ध नित्यविहार राधावल्लभी सम्प्रदाय की भाव-साधना में है वैसा ही हरिदासी भाव-साधना का भी लक्ष्य रहा है। इस साम्य को दो प्रकार से व्याख्यात किया जा सकता है—एक तो उन सब पर राधावल्लभ सम्प्रदाय का प्रभाव मानकर, दूसरे उस युग की भक्ति-साधना का इन बातों को एक प्रचलित रूप मानकर। हम दूसरी बात मानते हैं। सम्प्रदाय के लोग पहली। अन्तर केवल यह रहा है कि किसी सम्प्रदाय ने इस भाव-साधना को प्रमुख रूप से अपनाया है, किसी ने गौण रूप से। अपने-अपने सम्प्रदाय की विशिष्ट धारणाओं के अनुरूप सहचरी भाव की भाव साधना के रूप में भी अन्तर रहा है।

राधावल्लभीय सम्प्रदाय की मधुर-परिकल्पना में तीन ऐसी बातें हैं जो इसकी अपनी विशेषताएँ समझी जाती हैं, जो इसी की अपनी मानी जाती हैं। वे हैं—राधा का कृष्ण से भी अधिक महत्त्व, राधा-कृष्ण प्रेम को सयोगात्मक मानते हुए भी समकालिक रूप से विरहात्मक मानना, तथा सहचरियों को राधा-कृष्ण तत्त्व से किसी प्रकार अभिन्न तत्त्व मानना। हरिदासी सम्प्रदाय में भी ये बातें प्रमुख चेतना के ही रूप में मिलती हैं, हम देख चुके हैं। ध्रुवदासजी ने जैसे सहचरियों को युगल की इच्छाशक्ति रूप माना है उसी प्रकार निम्बार्क-सम्प्रदायी श्रीहरिव्यासदेवजी ने महाबाणी में सहचरियों को इच्छाशक्ति बताया है।^१ राधा के महत्त्व को मुक्त कंठ से गाया है। हरिदास-सम्प्रदायी श्रीविट्ठलविपुल-देवजी का यह पद इस दृष्टि से देखने योग्य है

“हमारे भाई स्यामजू कौ राज ।

जाके अधीन सदाहि सावरौ या ब्रज कौ सिरताज ।”^२

शान्त भक्तिरस

सम्प्रदाय की प्रमुख चेतना नित्यविहार-रस की होते हुए भी कतिपय कवियों की वाणी में शान्त रस की भी परिकल्पना मिलती है। श्रीहरिव्यासजी, श्रीचतुर्भुजदासजी, श्रीकल्याणपुरी तथा श्रीध्रुवदासजी की कतिपय वाणियों में शान्त रस मिलता है।

व्यासजी यद्यपि प्रमुखतः सयोग के कवि हैं, तथापि उनकी साखियों में तथा अनेक पदों में ज्ञान, विवेक एवं निर्वेद के द्वारा भगवद्रति की ओर झुकाव व्यक्त किया गया है। अनेक वाणियों में स्वतन्त्र शान्तरस की भी कल्पना मिलती है।

मात्रा की दृष्टि से व्यासजी की शान्तरसमयी अनेक वाणियाँ हैं और सम्प्रदाय के अन्य कवियों की तुलना में सर्वाधिक हैं। अभिव्यक्ति और अनुभूति की दृष्टि से भी व्यासजी के शान्तरस में बड़ी सबलता है। उनकी वाणियों में से शान्त-वृत्ति के अनेक प्रकार के उदाहरण प्रस्तुत किये जा सकते हैं, कहीं स्वतन्त्र शान्त के, तो कहीं मन की शान्त-वृत्ति

१ प्रियाशक्ति आह्लादिनी प्रिय आनन्दसरूप ।

तनु वृन्दावन जगमगे इच्छा सखी अनूप ।

कोटिन कोटि समूह सुख रख लिए इच्छाशक्ति ।

प्राणेशसिंह प्रसुदाबहि प्रमदावली अनुरक्ति ।” महाबाणी सिद्धान्तसुख ।

२ श्रीविट्ठलविपुलदेवजी निम्बार्कनाथुरी 'पृ० २३० पद ०६ ।

को किसी विशेष दिशा की ओर उन्मुख करते हुए जैसे कभी भगवान् के सौन्दर्य की ओर, कभी गुरु-चरणों की ओर, कभी सन्त-ममागम की ओर, कभी वृन्दावन की ओर । इन सभी दिशाओं मे रति का कोई न कोई रूप मिलता हे जो अनिवार्यतः कान्तरति नहीं है । इन रतिरूपों के गुणीभूत होकर भी शान्त की झलक बड़ी मनोहर है । व्यासजी की वाणियों से कतिपय उदाहरण प्रस्तुत है

“भक्ति बिनु मानुष तन खोवै क्यो सोवै, उठि जागु रे ।
विषयाग्नि पर भागि उबरियै साधुनि सौ कीजै अनुराग रे ।
देह गेह दारा सुख सपत्ति ज्यौ कौकिल सुत कागु रे ।
लाज बडाई, गुन चतुराई जैसो फोकट फागु रे ।
माया मोह जियत नहि छूटै, जैसो दुमुंहा नागु रे ।
लोक बडाई कौ सुख झूठौ बाजीगर कैसो बागु-रे ।”^१
“हरि बिनु सब सोभा सोभा-सी ।
अजन-मजन पति बिनु सीठौ ज्या मटकै मसवासी ।”^२
“जरतु जग अपनै ही अभिमान ।
लोभ लहरि तै भागि उबरियै रहियै हरि की आनि ।
एकनि विद्या धन कुल कौ मद, एक गुनी गुन खान ।
एक रहत जोबन मद माते एक जती तप दान ।”^३
“सबै सुख विमुखन कौ दुखरूप ।
जहा न रसिक अनन्य सेईयतु वृन्दावन के भूप ।
जहा न जीव दया न दीनता, भाव-भक्ति न अनूप ।”^४
“भगति बिन अगति जाहुगे बीर ।
वेगि चितै हरि चरन सरन रहि छाडि विषै की भीर ।
कामिनि कनक देखि जन भूलहु मन मे धरयतु धीर ।
साधुन की सेवा करि लीजै जौ लागि जियत सरौर ।”^५
“मनहि नचावै विषय वासना क्यो हिरदै हरि आवै ।
हौ असमर्थ अनाथ मारयतु, पाचनि को समुझावै ?”^६
“व्यास कनक और कामिनी ये लाबी तरवारि ।
निकसे हे हरि भजन कौ बीचहि लीने मारि ।”^७
“व्यास विभौ के मीत सब अन्तकाल कोउ नाहि ।”
ताते तुम हरि कौ भजो यम न गहेगे बाह ।”^८

१ श्रीव्यासवाणी, पूर्वाङ्क, पद २१७, पृ० १११ ।

२ वही, पद १८६, पृ० ६७ ।

३ वही, पद १६३, पृ० १०१ ।

४ वही, पद १६५, पृ० १०२ ।

५ वही, पूर्वाङ्क, पद १५८, पृ० ८५ ।

६ वही, पद १६७, पृ० १०३ ।

७ वही, साखी २१, पृ० १५३ ।

८ वही, साखी २२, पृ० १५३ ।

कही-कही जुगुप्सा-व्यजक चित्रो द्वारा निर्वेद में तीव्रता लायी गयी है
 “जूठनि जे न भक्त की खात ।
 जिनके मुख सूकर कूकर के भक्षि अभक्षि पोषत गात ।
 जिनके वदन सदन नर्कनि के जे हरि-जननि घिनात ।
 काम विवस कामिनि के पीवत अधरन लार चुचात ।
 भोजन पर माखी मूतति ताहू रचि सौ खात ।
 भक्तनि कौ चरनोदक अचवत अभिमानी जरि जात ।
 स्वपच भक्त कौ भोग ग्रहत हरि बाभन ताहि डरात ।
 बाजदार की पाँति ब्याह मे जैवत विप्र बरात ।
 भेटति सुतनि रेट मुख लागत सुख पावत जड तात ।
 अपरस ह्वै भक्तनि छवै छुतिहा तेल सचैल नहात ।”^१

प्रस्तुत पद में जगत् के आकर्षण-केन्द्रों के प्रति जुगुप्सा ही नहीं उभारी गयी है; भक्तों एवं भक्ति के प्रति आकर्षण भी जगाया गया है। साथ ही कवि का उन व्यक्तियों के प्रति क्षोभ भी व्यजित हुआ है जो भक्तों के प्रति श्रद्धा रखने, उनका जूठन खाने आदि में जाति-पाति, शुचिता पवित्रता आदि की बातें करते हैं। सब मिलाकर व्यासजी की वाणियों में शान्तरस का परिपाक सबल एवं प्रभावोत्पादक है। उसकी अनुभूति में चोट करने की क्षमता है। अधिकांश शान्त-परक उक्तियाँ रति की अग्र होकर ही आयी हैं, और उनके शान्त को व्यापक अर्थ में शान्तभक्तिरस का रूप प्रदान करती हैं।

ध्रुवदासजी की कई रचनाओं में शान्तभक्ति की झलक मिलती है। ध्रुवदासजी का शान्त मोटे तौर पर भगवद्रति का साधन है। प्रेममय भगवान् की ओर अनन्यता से लग जाने के लिए ससार की ओर से मुँह मोड़ना भी अनिवार्य है। जीवदशालीला, वैद्यक ज्ञान, मनशिक्षा, वृन्दावन सत, ख्याल हुलास भजन सत, में शान्त की सुन्दर झलकें मिलती हैं। भजनसत की ये साखियाँ शान्त में डूबी हुई हैं

‘विषया जल में मीन ज्यो करत कलोल अग्यान ।

नहिं जानत ढिग काल बक रह्यौ ताकि धरि ध्यान ॥

निशि वासर कर कतरनी लिये काल कर बाहि ।

कागद सम भई आयु हो, छिन-छिन कतरत ताहि ।”

पुरुष सोई जो पुरीष सम छाडि भजै ससार ।

विपिन भजन गहि हूँ दूढ तजि कुटुंब परिवार ॥”^२

ध्रुवदासजी का शान्त सिद्धान्त-निरूपण के प्रसंग में पड जाने के कारण उतनी गहरी अनुभूति नहीं दे पाता जितनी कि व्यासजी का शान्त देता है। व्यासजी की शान्त की परिकल्पना में स्वानुभूति का गहरा योग है और यही कारण है कि उनकी अभिव्यक्तियाँ भक्ति को गहरी अनुभूति देती हैं। ध्रुवदासजी सिद्धान्तत शान्त को मधुर भावना से नीची कोटि का और मधुर उपासना की प्रारम्भिक सीढ़ी के रूप में ही समझते हैं

१. श्रीव्यासवाणी, पूर्वाह्न, पद १६५, पृ० ८८ ।

२. भजनसतलीला, व्यासलीला, दो० १०५, १०७, ११०, पृ० ७७ ।

“ज्ञान शात रस ते अधिक अद्भुत पदवी दास ।
सखा भाव तिन ते अधिक जिनके प्रीति प्रकास ।
अद्भुत बाल चरित्र को जो जसुदा सुख लेत ।
ताते अधिक किशोर रस ब्रज वनितनि के हेत ।
सर्वोपरि है मधुर रस जुगल किशोर विलास ।
ललितादिक सेवत तिनहि मिटत न कबहु हुलास ।”^१

चतुर्भुजदासजी और कल्याणपुरीजी मे भी कही-कही शान्ति की सुन्दर झलक मिलती है ।^२ वस्तुतः हमारे आलोच्य काल के राधावल्लभी कवियों मे मधुरोपासना ही एक रस-परिकल्पना का रूप रही है । कंबल व्यासजी मे रस-परिकल्पना के नाते शान्त कहा जा सकता है । व्यासजी ने ही शान्त की अनुभूति मे डूबकर कुछ रचना इस रस की, की है । अन्यो द्वारा शान्त एक रस-परिकल्पना के रूप मे नहीं, भक्ति-मार्ग की सामान्य चेतना के रूप मे आया हुआ प्रतीत होता है ।

चैतन्य-सम्प्रदायी हिन्दी काव्य मे रस-परिकल्पना

पीछे ‘भक्तिकाव्यशास्त्र मे रस’ शीर्षक अध्याय मे हम चैतन्य सम्प्रदाय की सैद्धान्तिक रस-परिकल्पना देख चुके हैं । इस सम्प्रदाय की रस-परिकल्पना आज भी सैद्धान्तिक रूप से उसी रूप मे मान्य है जिस रूप मे इस सम्प्रदाय के विज्ञ रूपगोस्वामी और जीवगोस्वामी भक्त-आचार्यों ने अपने इन ग्रन्थो मे निरूपित की है । अतः यहाँ हमे यह आवश्यक नहीं रह जाता कि हम उसके सैद्धान्तिक पक्ष पर फिर से कुछ कहे । यहाँ इस सम्प्रदाय के हिन्दी काव्य मे उस रस-परिकल्पना का व्यावहारिक स्वरूप भर देखना है ।

साहित्य—चैतन्य सम्प्रदाय का अधिकांश साहित्य संस्कृत और बगला मे है । हिन्दी का साहित्य मात्रा और महत्त्व की दृष्टि से उस काल के साहित्य मे अपना कोई विशिष्ट स्थान नहीं रखता । इधर अनेक कवियों के नाम इस सम्प्रदाय की छाया मे सामने आये हैं, उनकी रचनाएँ भी धीरे-धीरे प्रकाश मे आ रही हैं । पर ऐसा कोई विशिष्ट रचनाकार या कोई विशिष्ट ग्रन्थ सामने नहीं आया जो हिन्दी वैष्णव साहित्य मे चैतन्य सम्प्रदाय की रस-परिकल्पना की महत्त्वपूर्ण प्रतिष्ठा जमा सके ।

हमारे आलोच्यकाल मे इस सम्प्रदाय के अन्तर्गत रचना करने वाले कुछ उल्लेखनीय

१ भजनाष्टकलीला, १-३, व्यालीसलीला, पृ० ६३ ।

२. “माया कौ फल गृह सुत जाया । सब ससार धूरि सी छाया ।
बाजीगर की सी सब चौंधी । तन की गति चपला सी कौंधी ।”
“अब ही भ्रानि बिचारिये जू ।

पुत्र कलत्र सजन सुपनें सो बागे तैं कछु न निहारियै जू ।”

“अजहू तजि रे घर कू भरआ करुपा गहिकें न चलै वन को ।

सिर सेत भयो गयो खोखरि है ससुभावत क्यों नहि था मन को ?”

रा० व० स० सि० सा०, पृ० ४२३, ४२२, ४२५ क्रमशः, चतुर्भुजदास तथा कल्याणपुरी से ।

कवियों में ये नाम आते हैं—श्रीमाधवनाथ जगन्नाथी, श्रीरामरायजी, श्रीसूरदास मदनमोहन, श्रीगदाधर भट्ट, श्रीचन्द्रगोपाल, श्रीभगवानदास, श्रीराधिकानाथ, श्रीरसिकमोहन, श्रीमाधुरीजी, श्रीकृष्णदास, श्रीभगवतमुदित। इनमें से श्रीमाधवनाथ जगन्नाथी और रामरायजी के सम्बन्ध में वल्लभ सम्प्रदाय का नाम भी लिया जाता है। चैतन्य सम्प्रदाय तथा मध्व सम्प्रदाय के कवि भी अलग-अलग नहीं किये जा सकते। समान नाम के कवि दूसरे सम्प्रदायों के अन्तर्गत भी हुए हैं, और एक-दूसरे के पद भी मिले हुए चले आ रहे हैं। इस प्रकार जो भी थोड़ा-सा साहित्य आज इस सम्प्रदाय के कहे जाने वाले कवियों का मिलता है, वह शोध और अपेक्षित प्रमाणों की प्रतीक्षा में है।

रस-परिकल्पना—जहाँ तक इस काव्य में रस-परिकल्पना का सम्बन्ध है, इसमें कोई ऐसा रूढ़ साम्प्रदायिक भाव-चित्रण प्रायः नहीं मिलता जिसके आधार पर इसे शुद्ध चैतन्य सम्प्रदायी कहा जा सके। केवल एक बात अवश्य है। अन्य सम्प्रदायों के समान इस सम्प्रदाय के भी कुछ कवियों ने अपने सम्प्रदाय-गुरु श्रीचैतन्य महाप्रभु के प्रति भाव-सुमन प्रस्तुत किये हैं। यों तो अन्य सम्प्रदाय के लोग भी अपने सम्प्रदाय-गुरुओं को भगवद्रूप मानकर उनके गीत गाते हैं, किन्तु महाप्रभु गौराग को तो उनके जीवन काल में ही भावुक जनता के बीच अवतार के रूप में स्वीकृत कर लिया गया था। महाप्रभु-गौराग-विषयक रति सम्बन्धी पदों को छोड़कर उपर्युक्त कवियों की वाणियों में ऐसी विशेष कोई बात नहीं मिलती जिससे इस काव्य की रस-परिकल्पना को अलग से छूटकर चैतन्य-सम्प्रदायी कहा जा सके।

इस काव्य में सामान्यतः सिद्धान्त-निरूपण कम हुआ है। सिद्धान्त-निरूपण का कार्य संस्कृत और बंगला में रहा, हिन्दी में इस काम को बहुत कम ही लोगों ने उठाया। गौराग विषयक रति^१ एवं भक्तिमहत्त्व^२ के विषय में कतिपय वाणियाँ मिलती हैं। शेष काव्य कृष्ण लीला का है। रस दृष्टि से उसे शान्त रति, वात्सल्य और मधुर का

१ “श्रीचैतन्य दयानिधि धीर।

कलिकालीन मलीन दीन जन, पावन करन परम गभीर।”

आनन्दचन, चैतन्यमत और ब्रजसाहित्य, पृ० १४०।

“करहु हे गौर-चद रनान।

सीतल जल निर्मल सौ सुन्दर, सर्वस कृपानिधान।” चन्द्रगोपालकृत अष्टयाम, बही, पृ० १६५।

“श्रीगौराग प्राण आधार।

घोडस कला पूर्ण पुरुषोत्तम, प्रगट भये नदिया रस-धार।” राधिकानाथ, बही, पृ० १७६।

“श्रीकृष्ण चैतन्य जै जै बिहारी।

नागरी रूप-गुनागरी विधि सबै, भाग री भक्ति कौ दयाकारी।”

भगवतमुदित, वृन्दावनशतक, बही, पृ० २१०।

२. “भज मन नदनदन चरन।

विजय पजर पोत पद भवसिन्धु तारन-तरन।

जिन भजे तैं अटल टरे मिटे जीवन-भरन।

श्रीबगन्नाथ अनाथ बधु विश्व-पोषन-भरन।

‘दास माधव’ हरि-भजन तैं सोध अन्त करन।” श्रीमाधव जगन्नाथी, बही, पृ० १३८।

कहा जा सकता है। इसमे प्रधानता मधुर की ही है। धाम रति के रूप मे भी कुछ रचना है।^१

शान्त भक्तिरस

मात्रा मे शान्ता रति की परिकल्पना कम ही है। चैतन्य सम्प्रदाय भी मूलत रसोपासक सम्प्रदाय है, अत इसकी रसपरिकल्पना मे भी शान्त के लिए अवकाश कम ही रहा है। फिर भी यत्न-तत्र उसकी झलक मिलती है। यह शान्त स्वतन्त्र नहीं, कभी साधारणी कृष्णरति का अंग है, कभी मधुरा रति का। इस प्रकार के पदो मे ही शान्त कुछ स्वतन्त्र कहा जा सकता है

“भोग के भोग मे रोग करै, सब जोग डरे बिन बात बुलाये ।
सोक कौ सोक गयी सो भयी पुनि आयौ न हर्ष-मुखाम्बुज पाये ।
राजा के राजा भये बिन ताज समाज के मुख्य भये सुख छाये ।
एक प्रताप है त्याग कौ तीरथ कौन नही जाको जो ललचाये ॥”^२

विष्णुदासजी का यह पद्य शान्त को युगलरति के अग्ररूप मे प्रस्तुत करता है
“काम तजो, धन-धाम तजो, गृह-गाम तजो, मनि-दीप अटारी ।
लाज तजो, कुल-काज तजो, वनराज के साज-समाज सुखारी ।
धाम तजो, सुत-माय तजो, निज भाय तजो जो रजोगुन धारी ।
‘विष्णु’ सबै तजियै, भजियै गुरु राधिका-माधव प्रीतम-प्यारी ॥”^३

-
- १ “पाच तत्त्व त्रिभुवन विमै जो तू जान्यौ चाह ।
तौ निस्चै राधा प्रिया बन गयौ साहसाह ॥
प्रथम तत्त्व श्री वृन्दावन धाम ।
दूजै श्रीगोवर्द्धन गिरिवर सोभा हिय लोभा अभिराम ।
तीजौ तत्त्व दीनजन-जीवन श्रीजमनाजी ललित ललाम ।
चौथौ श्रीराधा माधवजू, पावत जहा जीव विश्राम ।
पंचम श्रीजयदेव महाप्रभु, गीतगोविन्द गान निष्काम ।
श्रीराधाप्रिया पाच के जानै है गयौ साहसाह सुनाम ।” राधिकानाथ, महावाणी, वही, पृ० १७७ ।
“मेरी एक श्रीवृन्दावन विपिन सहाँ ।” पद २ ।
“श्रीजमनाजी मेरे अत एक ।” पद ६ ।
“श्रीगोवर्द्धन सब गुन खान ।” पद १०, वही, पृ० १७६-७८ ।
“श्रीराध.कुड की बलि जैयै ।” पद ११ ।
“तीरथ तरि जात सब पूर्वज विना ही तप,
बस में तै एक हू जो पावै ब्रजवास है ।” तीर्थराम, वही, ब्रजवास, पृ० १८७ ।
“वृन्दावन की बात कछु कहत बनें नहि बैन ।
नैन समाने विपिन में विपिन समाने नैन ।” माधुरी, वृन्दावनमाधुरी, वही, पृ० २०२ ।
२. तीर्थराम चैतन्यमत और ब्रज साहित्य पृ० १८६ ।
३ विष्णुदास वही, पृ० १७३ ।

रसिक भक्तों की दृष्टि में शान्ता रति का स्थान भक्ति-मार्ग में सबसे छोटा होता है। यही दृष्टि सामान्यतः चैतन्य सम्प्रदायी हिन्दी कवियों की भी सम्भवतः रही है।

वात्सल्य रस

चैतन्य-सम्प्रदायी हिन्दी कवि निकुंज लीला तक ही परिसीमित न रहकर ब्रजलीला का गान भी करते हैं, अतः कुछ कवियों ने किशोरलीला के अतिरिक्त बाल-लीला के भी कुछ पद्य लिखे हैं। इनमें कृष्ण-राधा की बधाई, बाल क्रीडा एवं यशोदा की मातृ-कामनाएँ प्रमुख हैं। इस दृष्टि से सूरदास मदनमोहनजी का नाम उल्लेखनीय है। उनकी वाणी विषय एवं भाव के अनुरूप शब्द-चयन में भी कुशल है

“झनक-मनक तनक से छगना ।
नैन्ही-नैन्ही सोहै दूध की दतिया ।
किलक किलक लागै छतियाँ,
रज झारत रिझिपगना ।
गोद लिये दुलरावै, खिलावै, कठ सोहै सुभ बघना ।
श्रीसूरदास मदनमोहन सग लागी-लागी डोलै ।
लाल घटुसवन चलत री अगना ।”^१
“जसोदा मैया लाल कौ झुलावै ।
आछे बारे कान्ह कौ हुलरावै ।
कनिया-कनिया अइया-अइया यौ कहि लाड लडावै ।
उलुलुलु हुलुलुलु, हा-हा हा-हा कहि गोद लिये खिलावै ।
दोउ कर पकर जसोदा रानी ठुमकी पाव धरावै ।
घननन घननन घुघरू बाजै, झाँझरिया झमकावै ।
‘सूरदास मदनमोहन’ को याही भाति रिझावै ।
म म म म पप् पप् पप् पप् चच् चच् चच् चच् ता ता थेई,
या विधि लाड लडावै ।”^२

चैतन्य सम्प्रदायी कवियों में वात्सल्य-परिकल्पना जैसी सूरदास मदनमोहन में मिलती है वैसे सम्प्रदाय के अन्य कवियों में नहीं मिलती। पर उनके भी इस भाव के पद इने-गिने ही हैं।

दास्य भक्ति

महत्त्व-चेतनापूर्वक दास्यरति भी इस काव्य में सामान्यतः नहीं मिलती। हाँ, धामरति, गौराग-रति और गुरु-रति के अग्र-रूप में दास्य-चेतना के अवश्य कहीं कहीं दर्शन होते हैं। उनमें भक्त अवश्य अपने लघुत्व या आराध्य के महत्त्व की चेतना लेकर चलता दिखायी पड़ता है। कुछ उदाहरण इस दृष्टि से देखे जा सकते हैं

१ श्रीसूरदास मदनमोहनजी की वाणी पृ० ६, पद १२।

२ सूरदास मदनमोहनजी की वाणी • पद १४।

- (क) “रसिक आद्य आचार्य वर महाप्रभु श्रीजयदेव ।
प्रगट कियौ निज वस जहाँ श्रीराधा-माधव सेव ॥
श्रीराधा-माधव सेव देव-देवन ने माँगी ।
सहज मिली सो आय पाय सेवक अनुरागी ।
श्रीप्रभु चन्द्रगोपाल गुरु करुना करि दीनी चसिक ।
श्रीवृन्दावन धाम बसि पाये ऐसे गुरु रसिक ।”^१
- (ख) “श्री प्रभुचन्द्रगोपाल लाल पद मेटत बाधा ।
‘रसिक मोहन’ के सेव्य प्रान माधव श्री राधा ।”^२
- (ग) “अधम पति-सिरमौर विषय-लपट खल अतिहि जुआरी ।
परनिन्दा परदोष खुनम जिद रहत है नित्य खुमारी ।
श्रीभगवत इहि विधि सब दोषन भर्यौ वृन्दावन बसि धन हरत ।
देखि अति प्रभाव वृन्दाविपिन सु मत-प्रेम ताँहू करत ।”^३

सख्य भक्तिरस

प्राप्त साहित्य में सख्य भक्ति की परिकल्पना भी नहीं मिलती। मुख्य सामान्यतः सहचरी भाव के अग रूप में ही उपलब्ध होता है।

मधुर भक्तिरस

हम कह चुके हैं कि इस काव्य की प्रमुख रस परिकल्पना श्रुगार की है। इसमें किशोर राधा-कृष्ण की मधुर लीलाओं के ही चित्र प्रमुख हैं। इनमें ब्रज-सम्बन्धी दान-लीला, रास, होली आदि के भी चित्र हैं, और निकुञ्ज-गत शुद्ध नित्य-विहार के भी। यो सयोग और त्रियोग दोनों का वर्णन हुआ है किन्तु प्रधानता सयोग की ही है।

हमने पीछे सकेत किया है कि यदि इस काव्य के कवियों द्वारा श्रीचैतन्य की स्तुतियों वाली बात सामने से हटा दी जाय तो इनके मधुर-चित्रण में ऐसी कोई विशेष बात सामान्यतः नहीं मिलती जिसके आधार पर इस काव्य को एकान्ततः चैतन्य सम्प्रदाय में सम्बद्ध किया जा सके।

मधुर-भावना के सम्बन्ध में चैतन्य-सम्प्रदायी रस-परिकल्पना की दो उल्लेखनीय विशेषताएँ हैं—एक तो राधा की परकीयता, दूसरे त्रियोग का महत्त्व। प्रगट लीला की राधा ही क्यो, समूचा गोपी-प्रेम चैतन्य सम्प्रदाय की दृष्टि में परकीया-प्रेम है। रूपगोस्वामी और जीवगोस्वामी ने बड़े ऊहापोह के साथ प्रेम की घनता एवं आवेश के हेतु परकीयात्व का समर्थन किया है, यह हम ‘भक्तिकाव्यशास्त्र में रस’ नामक अध्याय में देख चुके हैं। जहाँ तक विरह का सम्बन्ध है, दो बातें ध्यान देने योग्य हैं। एक तो इन गोस्वामी आचार्यों ने विरह को सैद्धान्तिक महत्त्व प्रदान किया है, दूसरे हम जानते हैं कि श्री चैतन्य महाप्रभु

१ चैतन्यमत और ब्रजसाहि० रसिकमोहनराय पृ० १८८, पद १।

२ वही, पद २ रसिकमोहनराय।

३ भगवतमुदित वही, पृ० २१६, पद ३५।

अपनी कीर्तन-मडलियों में कितने विरह-मग्न होकर प्रेम-गान करते-करते रो निकलते थे, मूर्च्छित हो जाते थे। उनकी इस विरहानुभूति ने चैतन्य सम्प्रदायी भक्ति में विरह को व्यावहारिक महत्त्व प्रदान कर दिया था। प्रस्तुत काव्य में ये दोनों विशेषताएँ उस मात्रा में नहीं झलक पाती जिस रूप में एक सम्प्रदाय-विशेष का काव्य कहलाने के लिए झलकनी चाहिए थी।

परकीयात्व—इन कवियों की वाणियों में परकीयात्व उसी सामान्य मात्रा में उभर-कर आया है जिस सामान्य मात्रा में सूर आदि वल्लभ सम्प्रदायी कवियों में उभर आता है। वल्लभादि सम्प्रदायों में राधा को स्वकीया माना गया है, तथा परकीया प्रेम को अवाञ्छित ठहराया गया है। फिर भी, श्रीमद्भागवत के रासादि प्रसंगों को महत्त्व देकर सामने रखने के कारण गोपी प्रेम में परकीयात्व ही झलक उठता है। राधा के परकीयात्व को सिद्धान्तत बचाने के लिए उन्होंने प्रायः रासादि के प्रसंगों में राधा-कृष्ण के विवाह की योजना की है, और यत्न-तत्न उनके दाम्पत्य का उल्लेख किया है। इन चैतन्य-सम्प्रदायी कवियों की वाणियों में भी वैसी ही स्थिति हमें मिलती है। राधा-कृष्ण के या गोपी-कृष्ण के प्रेम-प्रसंगों में जहाँ परकीयात्व झलका है, उसे बचाया नहीं गया, पर सप्रयास उसे लाया भी नहीं गया। इसके विपरीत कई कवि तो राधा के विवाह और दाम्पत्य की भी योजना-चर्चा करते हुए चलते हैं

सूरदास मदनमोहन—

“डूलह मदन गोपाल, राधा नव दुलही ।”^१

‘श्रीसूरदाम मदनमोहन दपति बतरात जात कामरस भोरै ।’^२

‘देवी पूत-नद पति मेरै । जो पै होई अनुग्रह तेरै ।’^३

निम्न पद में उन्होंने एक प्रकृति-रूपक में राधा-कृष्ण का विवाह रचाया है

“मधुरित्तु जो इच्छा वर कियौ स्याम कौ,

ताकौ देखन कौ पठई प्रथम चतुर पिक अली ।

रीझे मदन मोहन सग सोहन नवल जाइ कहुँ ।

जैसौ देख्यौ नैनन तैसी बाढी अबला बल्ली लली ।

सु नक्षत्र पडित लगन धरी श्रीपचमी सगाई आई,

मोर-वधू रूपवारी, वन उपवन द्रुम ।

नव पल्लव वस्त्र पहिरि चली ।

आगौनी कारन भवर गुजार नाद सुनि ।

पुहुप वाटिका सखी प्रफुलित आनन कमल कली,

उठि चलि वेगि मिलि श्रीसूरदास मदनमोहन,

सीतल मद सुगध पवन चली ।”^४

१ श्रीसूरदास मदनमोहनजी की वाणी, पद २५ ।

२ वही, पद १६ ।

३ वही, पद १०१ ।

४ वही, पद ७७ ।

श्रीमाधुरीजी—

“माधुरी लता में अति मधुर विलासन की,
मधुकर आनि लपटानी सब सखिया ।
दुलहिन दूल्हा के फूल के विलास कछू,
बास लै लै जीवति है जैमै मधु सखिया ।”^१

इस सम्प्रदाय में गिने जाने वाले एकाधिक कवियों का सम्बन्ध अन्य सम्प्रदाय भी अपने से जोड़ते हैं। सूरदास मदनमोहन के पद अन्य कई सम्प्रदायों की कीतन-पोथियों में पहले से सकलित हैं, और आज भी उनके मदिरो में गाये जाते हैं।^२ श्रीरामरायजी को वल्लभ सम्प्रदाय वाले दो सौ वैष्णवन की वार्ता के उल्लेख के आधार पर अपना कहते हैं।^३ अन्य कई कवियों के विषय में भी ऐसी ही स्थिति है। श्री भगवत मुदिन जी तो कई-कई सम्प्रदाय के प्रमुख आचार्यों के प्रति अपनी श्रद्धा व्यक्त करते हैं

“श्रीकृष्ण चैतन्य जै जै बिहारी ।”^४

“जै जै श्री हरिवंश हंस हित-कोविद बानी ।”^५

“श्री सत्य सनातन रूप जै नाना आरति मन हरन ।

जै श्री हरिदास अनन्य जै, श्री कुजबिहारी हित करन ।”^६

ये सब बातें बताती हैं कि इनमें से अधिकांश कवि कट्टर साम्प्रदायिक लोग नहीं थे और ब्रज के वातावरण में, वृन्दावन की भूमि में, उम्र काल में घुली मधुर-भावना के सामान्यतया प्रचलित रूप से ही प्रभावित थे। वे भक्ति के इस मधुर रूप की मधुरता में अपने को बहाने में ही अपनी सार्थकता समझते थे, सम्प्रदाय की रूढ़ियों और अतिवाद की ओर उनका ध्यान नहीं था। इसका सम्भवतः यह भी कारण हो सकता है कि चैतन्य सम्प्रदाय की गद्दियों की प्रभुता सामान्यतः इन लोगों के हाथ में नहीं रही, और अन्य सम्प्रदायों के गद्दी-आचार्यों के समान वे साम्प्रदायिक अतिवाद के लिए रस-परिकल्पना के क्षेत्र में बाधित नहीं हुए।

सयोग भावना

इन चैतन्य-सम्प्रदायी हिन्दी कवियों की रचनाओं में विरह की अपेक्षा सयोग मुखर रहा है। अधिकांश में निकुंज-रस का गान है। मोटे तौर पर वे ही निकुंज, वे ही नित्य मिलित राधा और कृष्ण, वे ही सेवा और सख्य-मयी सहचरिया, राधा और कृष्ण का वैसा ही नित्य नूतन अजस्रप्रवाही सौन्दर्य एव काम-विलास, वैसा ही सहचरियों का तत्सुखसुखित्व-पूर्ण सेवा-परायण दर्शन सौख्य, जैसा कि हम निम्बार्की, हरिदासी और राधा-वल्लभी काव्य में देख चुके हैं। हा, यहाँ परकीयात्व की स्वीकृति के कारण खडिताओं के

१ माधुरी चैतन्य मत और ब्रज साहित्य, पृ० २०३, पद दानमाधुरी से।

२ चैतन्य मत और ब्रज साहित्य, पृ० १५२।

३ वही, पृ० १४१।

४ वही, भगवत मुदित, पृ० २१०, पद १।

५ वही, पद ३।

६ वही, पद ३।

चित्र कुछ अधिक उभरे हुए हैं, कृष्ण की मधुकरि वृत्ति का सौन्दर्य कुछ विशेष है। वैसे यह झलक वल्लभी काव्य में भी कम नहीं है।

यो उन्मुक्त शृंगार के भी कुछ चित्र हैं, पर यह उल्लेखनीय है कि अन्य सम्प्रदायों के निकुंज रस की तुलना में इन कवियों के चित्र अधिक सयत हैं। सूरदास मदनमोहन के चित्रों में सभोग कुछ उभरा हुआ है

“चलौ किन देखत कुंज कुटी ।

सुरत सेज पै लरति अगना मुक्ता माल टुटी ।

उरज ते कबुकि बुरकुट भई, कटि-तट प्रथि हटी ।”^१

सामान्यतः कवियों ने नित्य विहार को अप्रस्तुतों के माध्यम से प्रस्तुत किया है। उम समय की भक्ति-भावना ने किसी भी उन्मुक्त चित्र पर किसी प्रकार की रोक नहीं लगायी थी, और इन कवियों पर भी रोक नहीं थी। सूरदास मदन मोहन, रामराय और चन्द्रगोपालजी के सुरतान्त चित्र अत्यन्त मनोहर हैं। रामरायजी का एक सुरतान्त चित्र प्रस्तुत है

“आजु किसोरी लेत हिलोर ।

नैक समात न हिये रसकिनी मिली जु नवल किसोर ।

सिर सीमत कुसुम लट अटपट, विकिरत चारो ओर ।

अरुन नैन आलस बस विथकित, पीक कपोल अथोर ।

सुरति रग में रगी रगीली, लूटे निज चितचोर ।

डगमगात पग धरत गहि लई रामराय पट छोर ।”^२

सुरतान्त-चित्रण में सूरदासजी ने नवीन कल्पनाओं की भी योजना की है। “राधा के नयन मिलन के उपरान्त झुक गये हैं—लगाता है, भीगे हुए मधुकर हैं, जिन पर उडा नहीं जाता।”^३ “कृष्ण के नेत्र एक सखी के शब्दों में इसलिए ऊपर नहीं उठते कि या तो उन्होंने किसी अन्य के न देखने का ही व्रत लिया हुआ है या फिर पलकों में प्यारी को बसा लिया है, और उसके भार से ऊपर को उठते ही नहीं।”^४ अभी-अभी कुछ पहले जो कृष्ण व्याकुल हो रहे थे, मिलनोपरान्त उनकी व्याकुलता इस प्रकार शान्त हो गयी है जैसे काँसे के बर्तन की चोट से निकलती हुई ठनक हाथ से छू देने से एक दम शान्त हो जाती है।”^५

श्रीमाधुरीजी का सहचरीभाव से यह रन्ध्र-दर्शन है

“नव केमरि के कुंज अनूपा । नव किसोर दोउ सुखद सरूपा ।

रजनी सेष रह्यो जब आई । तब सजनी बैठी अकुलाई ।

अपनी सौज सबै कर लीये । झाकत नैन झरोखे दीये ।”^६

१ श्री सूर० मदन० की बाणी, पद ३८ ।

२ चैतन्य मत और ब्र० सा० पृ० १४६, रामरायजी ।

३, ४, ५ श्रीसूरदास मदनमोहनजी की बाणी, पद सं० क्रमशः ४०, ४४, ५४ ।

६ श्रीमाधुरीजी के लिमाधुरी चैतन्य मत और ब्रज साहित्य पृ० २०० ।

श्री राधिकानाथजी का तो व्रत ही नित्यविहार-गान है

“एक नियम व्रत एक है, एक मेरे आधार ।

श्रीजमना जल पीवनौ, निरखन नित्यविहार ॥”^१

श्रीहिनहरिवंशजी में प्रभावित श्रीभगवत मुदितजी महारानी राधा के गुण-गायक है

“मेरी प्यारी राधा महारानी ।

जाके बल मैं सब सो तोरी लोकलाज कुल कानी ।

प्राण-जीवन-वन लाला विहारन, वार पिऊ तित पानी ।

भगवत मुदितन कौ मनमोहन टहल भई मनमानी ॥”^२

वियोग—विरह का चित्रण सामान्यतः कम है। यो श्रीचन्द्रगोपालजी की ‘राधाविरह’ और श्रीमाधुरीजी की ‘उत्कण्ठा-माधुरी’ तथा ‘मान-माधुरी’ को विरह-रचना कहा जा सकता है। कनिष्य स्फुट पद भी विरह में सम्बद्ध है। उत्कण्ठा एव हृदय की वेदना व्यक्त करने वाले विरह की अपेक्षा मान और खण्डितात्व के चित्र प्रधान है। माधुरीजी की उत्कण्ठा-माधुरी में अत्रश्य विवृत वेदना की झलक मिश्रती है

“रोम-रोम तन जो उठै, बरि-बरि उठै मरीर ।

कब छिरकौगे आनि कै कृपा कटाच्छनि नीर ॥”

“एक बार तौ आय कै नैनन ही मिलि जाउ ।

मौह तुम्हे जो सावरे नैक न दरम दिखाउ ॥”

“नैन दुखी तुव दरस बिन देत छिनहि छिन रोय ।

नैनन के दुख हरन कौ तुम बिन नाहिन कोय ॥”^३

श्रीमाधुरीजी ने ‘मान-माधुरी’ में मान का सैद्धांतिक महत्त्व प्रतिपादित किया है। सयोग-रस की गहरी अनुभूति के लिए मान अपेक्षित है

“बिन सनेह नहीं मान, मान बिना न सनेह कछु ।

जैसे रस-मिष्ठान्न नोन सहित रोचक अधिक ॥

जैसौ जहा सनेह, मान तहा तैसौ बनै ।

ज्यौ बरसै नित मेह सोख न सूर प्रकास बिन ॥

मिस्री मान समान, छूवत कर लागत कठिन ।

जब कीजै रस-पान, तब जानै रसना सरस ॥”^४

चन्द्रगोपालजी के अरिल्ल छंदों में लिखे ‘राधाविरह’ में विरह-वेदना को विस्तार नहीं मिल पाया। मदनमोहन ‘सूरदास’ के मान में सखियों द्वारा मान-मनीती, एव हार कर स्वयं कृष्ण को ही मनाने के लिए ले जाना अधिक वर्णित है। उनके विरह-चित्तों में कहीं-कहीं परवर्ती रीतिकाल के स्वर गभित है

“ससकि-ससकि रही मोरनि की कूक सुनि,

अजहूँ न आये पिया मुरझानी मन में।

१ राधिकानाथ, वही, पृ० १७७।

२ भगवदमुदित, स्फुट पद ६ वही, पृ० २१०।

३ उत्कण्ठामाधुरी श्रीमाधुरीजी, वही, पृ० १६६।

४ चैतन्य मन और ब्रज साहित्य, पृ० २०४।

चहुँ ओर बादर तबुआ से छाये रहे,
पावस कौ पेसखानौ आन पर्यौ बन मे ।
बालम बिदेस-देस, कैसे राखू बाल बेस,
कोकिला की कूक सुनि हूक उठै तन मे ।
सूरदास मदनमोहन बिन दुख पावै बाम ।
काम करै टूक-टूक सूर जैसे रन मे ॥^१

सूरदास मदनमोहनजी का यह चित्र स्थूल कोटि का विरह है, जिसमें प्रिय देश-विदेश चले गए हैं, प्रकृति के रूढ़ पदार्थ उद्दीपन दे रहे हैं। यहाँ प्रिय 'बालम' भी बन गये हैं।

चैतन्य सम्प्रदाय की व्यावहारिक भक्ति में जो विरह की अनुभूति उस काल के उच्च कोटि के भक्त कर रहे थे, उसका प्रकाशन इस काव्य में श्रीमाधुरीजी की वाणी को छोड़ अन्यत्र नहीं मिलना।

इस प्रकार हम देखते हैं कि चैतन्यसम्प्रदायी मधुर-परिकल्पना का रूप गहरी मात्रा में चैतन्यीय नहीं है। उसे सामान्य रूप से उस काल में वृन्दावन के वातावरण में घुली हुई मधुर-चेतना की भावात्मक प्रतिक्रिया भर कहा जा सकता है। फिर भी, उसमें मधुरता पर्याप्त मात्रा में है।

मीरा के काव्य में रस-परिकल्पना

मीरा के पदों के आज अनेक सकलन मिलते हैं, हिन्दी में भी, गुजराती में भी, बगला में भी। पर उनमें निहित सभी सामग्री मौलिक है—इस विषय में विद्वानों को सदेह है। वस्तुतः मीरा के नाम से अनेक पद प्रचलित होते रहे हैं, उनमें हेर-फेर होती रही है। अन्य कवियों के पदों से पक्तियाँ, पदावली और पद्यांश मीरा के पदों में मिलते रहे हैं। अतः जो भी विचार-धारा या रस-परिकल्पना इन उपलब्ध पदों में मिलती है, उसका मौलिक सम्बन्ध मीरा से है, इसमें तब तक कोई निश्चित बात नहीं कही जा सकती जब तक कि पूर्ण वैज्ञानिक शोध एवं ठोस प्रमाणों के आधार पर मीरा की मूल सामग्री छोट कर अलग न की जा सके।

मीरा के नाम से प्रचलित पदों में तीन प्रकार की विचार-धाराएँ मिलती हैं—एक तो कृष्ण-प्रेम के सगुण भक्ति के पद हैं, दूसरे निर्गुण-प्रेम के कबीर आदि सतों से मिलते-जुलते पद हैं, तीसरे कुछ ऐसे भी पद हैं जिनमें त्रिकुटी ऊपर सेज पिया की और सुन्न महल की चर्चा है, इन पदों में हठयोगी साधना की बातें आ जाती हैं। हठयोगी प्रक्रिया-योग की चर्चाओं को हम यह मान सकते हैं कि वे कदाचित् सन्तों के माध्यम से मीरा में आयीं। इस प्रकार मीरा की रस-परिकल्पना का सम्बन्ध दो परस्पर ऐसी धाराओं से जुड़ता है जिनमें ऊपरी ताल-मेल नहीं है। अनेक विद्वान् सगुण प्रेम के पदों को ही मीरा की मौलिक रचना मानते हैं, शेष को मिश्रण।^२ ठोस प्रमाणों के आधार पर दोनों ओर की सभावनाएँ की जा सकती

१. श्रीसूरदास मदनमोहनजी की वाणी, पद स० ८६।

२. मीरा-स्मृतिग्रन्थ बगीच हि दी परिषद् आ० ललिता प्रसाद सुकुल - कृष्णभक्ति परम्परा और मीरा" पृ० १८३-२३७।

है। यह भी संभव हो सकता है कि साधु-सन्तो के साथ सम्प्रदाय और लोक-लाज के झड़टों से मुक्त मीरा मिलती रही थी, अतः उनमें विविध भाव-साधनाएँ अपने युग के प्रतिबिम्ब के रूप में उभरी। यह भी संभव माना जा सकता है कि मीरा की अपनी भाव-साधना सगुण कृष्ण-प्रेम की ही थी, शेष जो कुछ है, मीरा की भाव-माधुरी पर मुग्ध परवर्ती पद-गायकों द्वारा चाहे-अनचाहे, जाने अनजाने मिलाया गया है। ऐसी स्थिति में जितने साहित्याश पर प्रश्न-चिह्न लगा है, उतने की रस-परिकल्पना पर भी प्रश्न-चिह्न तब तक लगा ही रहेगा, जब तक मीरा के साहित्य की निर्णयात्मक गवेषणा न हो ले। यदि त्रिमुखी विचार-धाराओं के प्रदर्शक पदों को मीरा का काव्य मानकर चला जाय तो उनकी रस-परिकल्पना में कुछ विविधता स्वीकार करनी पड़ेगी। जब तक हम मीरा के मौलिक काव्य तक ठोस प्रामाणिक आधारों पर पहुँचे, तब तक एक प्रश्न-चिह्न को स्वीकार करते हुए ही उनकी रस-परिकल्पना पर विचार करना होगा। हम भी यहाँ यही दृष्टि अपनाकर चल रहे हैं।

मीरा के काव्य में बाहर-भीतर भक्ति-रस का ही परिषिचन है। भक्ति रस के दो रूप उनमें मिलते हैं—एक मधुर, दूसरा शान्त। दोनों प्रकार की परिकल्पना में मीरा की स्वानुभूति घुली है। समार के वैभव और विलाम को उन्होंने बड़े पास से देखा था और उसकी असारता का साक्षात्कार करते हुए वे कृष्ण की अनुपमेय माधुरी के प्रति प्रेमाकृष्ट हुई थी। अतः उनके मधुर रस में सर्वत्र एक पवित्रता और उदात्तता मिलती है। उनकी रस-परिकल्पना में 'सहज विराग'^१ और उत्कट प्रेम मिलकर एकाकार हो गये हैं।

मीरा के पद दो प्रकार के हैं—एक तो जिनमें कृष्ण-लीला का गान हुआ है, दूसरे जिनमें स्वानुभूति की विषयि-परक अभिव्यक्ति है। मात्रा में पहली प्रकार की अभिव्यक्ति कम ही है। उनमें कृष्ण की किशोर-लीलाओं का गान है, गोपी-प्रेम का संगीत है। यो कृष्ण-लीलाओं का गान अनेक कृष्ण-भक्त कवियों ने किया है और यथा-साध्य अपने को कान्ताभाव में डुबोकर गोपी-भाव से तादात्म्य स्थापित करने का बहुत दूर तक उनका सफल प्रयास भी रहा है, किन्तु इस पार्थिव शरीर से भी नारी होने के कारण गोपी-प्रेम के साथ मीरा का जो सहज तादात्म्य है वह अन्य कृष्णभक्त-कवियों को नहीं मिल सका है। विषयि-परक भाव व्यजना में मधुर और शान्त हैं।

मधुर-परिकल्पना के दो वर्ग किये जा सकते हैं—एक निर्गुण-विषयक, दूसरा सगुण-विषयक। प्रथम वर्ग में कुछ विशुद्ध भावात्मक पद हैं, कुछ प्रक्रिया-योग के उभारों से मिश्रित। दूसरा सगुण प्रेम के पदों का वर्ग ही मीरा की प्रकृत रस परिकल्पना प्रस्तुत करता है। इस प्रकार मीरा की रस-परिकल्पना को मोटे तौर पर हम निम्न रूप में रख सकते हैं

१ विषयि-परक कृष्णलीला-गान मधुर रस, वात्सल्य ?

२ विषयि-परक शान्त रस,
—मधुर रस

निर्गुण-परक (क) शुद्ध प्रेम परक मिलन, विरह

(ख) प्रक्रिया-योग मिश्रित

सगुण-परक मिलन, विरह

— दास्य भक्तिरस ?

१ “दास मीरा लाल गिरधर सहज कर वैराग” मीराबाई की पदावली परशुराम चतुर्वेदी पृ० १५८-
पद सं० १५८।

इस प्रकार सब मिलाकर मीरा की रस-परिकल्पना में प्रमुख स्थान मधुर का है। मधुर विषयात्मक और विषयि-परक दोनों रूपों में प्रस्तुत हुआ है। विषयि-परक रूप में निर्गुण और दोनों ही रूपों में मधुर की परिकल्पना है। वात्सल्य, दास्य, सख्य और करुण इसी मधुर में घुलकर प्रस्तुत हुए हैं। दूसरा रस शान्तभक्तिरस है। किन्तु वह भी मधुर चेतना से सर्वथा अछूता नहीं है। फिर भी उसकी स्वतन्त्र झलक स्वीकार की जा सकती है।

मधुर रस

हम कह चुके हैं कि मीरा के नाम से उपलब्ध साहित्य में परिकल्पित मधुर रस को हम दो रूपों में पाते हैं—एक विषय-परक लीलागान के रूप में, दूसरे आत्माभिव्यजन के रूप में। हम यहाँ अलग-अलग इस परिकल्पना के निरूपण का प्रयास करेंगे।

लीला-गान के रूप में—मीरा प्रमुखतः कृष्ण-चरित की गायिका है, जो उनके नाम से शबरी-प्रेम जैसे इक्के-दुक्के पद भी प्रचलित हैं।^१ कृष्ण-चरित में भी ब्रज लीला ही गेय है। द्वारका-लीला से सम्बन्धित सुदामा-चरित के पदों में, यदि वे मौलिक हैं, सख्य उभार कर नहीं लाया गया, अपितु प्रियतम गिरधर गोपाल की उदारता सामने की गयी है। यह गुण-कीर्तन स्व-निष्ठ कान्तारति का उद्दीपन-रूप है। ब्रज-लीला में कुछ पद बाल-कृष्ण-सम्बन्धी भी हैं, अधिकता किशोर कृष्ण सम्बन्धी पदों की ही है। बाल-कृष्ण सम्बन्धी पदों में भी वात्सल्य रस का परिपाक नहीं है। न बाल स्वभाव का और न ही मातृ-हृदय का चित्रण है, उनमें कृष्ण की बाल-छवि के प्रति आकर्षण और सामान्य अनुराग की झलक है।^३ इस प्रकार वात्सल्य रस भी मधुर के अन्तर्भूत सा ही है।

किशोर लीला के पदों में वशी-मोहिनी, चीर-हरण, पनघट, फाग, दधि-दान, उद्धव-सवाद सम्बन्धी पद हैं।^४ इन पदों में गोपी-प्रेम के सयोग और वियोग दोनों पक्षों की मधुर व्यञ्जना है। इन पदों की गोपियों को सूर की गोपियों के समान समझा जा सकता है। ये अनिवार्यतः स्वकीया नहीं हैं।^५ कृष्ण की मधुकरी रसिकता की भी यत्र-तत्र झलक है।^६

१. मीराबाई की पदावली, परशुराम चतुर्वेदी, पृ० १५६, पद १८६।

२. वही, पृ० १५६, पद १८७।

३. “हो काना किन गूथी जुझा कारिया।

सुधर कला प्रवीन हाथन सू जसुमतिजू ने सवारिया।

जो तुम आओ मेरी बाखरिया, जरि राखू चदन किवारिया।

मीरा के प्रभु गिरधर नागर, इन जुल्फन पर वारिया।” वही, पृ० १४९, पद १६२।

“जागो बसीवारे ललना, जागो मेरे प्यारे।

माखन रोटी हाथ लीनी, गडअन के रखवारे।

मीरा के प्रभु गिरधर नागर, सरण आया कू तारे।” वही, पृ० १५०, पद १६५।

४. वही, पृ० १४८-१५६।

५. “आज अनारी ले गयो सारी, बैठी कदम की डारी, हे माय।

सास बुरी और ननद हठीली, लरि लरि दे मोहि गारी, हे माय।” वही, पद १६९।

६. “हारी गलिया ना फिरे, वाके अगया डोले हो।

म्हारी अगुली ना छुवे, वाकी बहिया मोरे हो।

म्हारी अचरा न छुवो, वाको धूट खोले हो।

मीरा के प्रभु सावरो, रग-रसिया डोले हो।” वही, पृ० १५४, पद १८१।

इन पदों के मधुर रस की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि इनमें राधा और गोपियों के माय मीरा का अपना व्यक्तित्व घुला हुआ है। इनके माध्यम में मीरा की स्वानुभूत व्यक्तित्व-गन भावनाएँ एव अनुभूतियाँ अभिव्यजित हुई हैं। जब मीरा गोपियों और राधा की अनुभूतियों को इन शब्दों में चित्रित करती है

“साम बुरी अर नणद हठीली, लरि लरि दे मोहि गारी, हे माय ।
मीरा के प्रभु गिरधर नागर, चरण कमल की वारी, हे माय ।”^१
“ऊभी राधा प्यारी अरज करत है, सुणजै किसन मुरारी ।
मीरा के प्रभु गिरधर नागर, चरण कमल पर वारी ॥”^२

तो लगता है, मीरा अपनी ही बात कह रही है।

मीरा ने इन पदों में सयोग-भावना को अत्यन्त शिष्ट और सयत भाषा में प्रस्तुत किया है। मीरा का-सा शृंगार अन्य कृष्ण-भक्तों में नहीं मिलता। अधिक-में-अधिक इस प्रकार का चित्रण मिल जायगा

“केसर चीर दरवाई को लेगो, ऊरर अगिया भारी ।
आवत देखी किसन मुरारी, छिप गई राधा प्यारी ।”^३
“स्याम म्हासूँ ऐडो डोले हो, औरन सूँ खेलै धमाल ।
म्हारो अचरा ना छुवो, वाको घूघट खोले, हो ।”^४
और, गोपी-वियोग में तो मीरा ने आत्मा उडेली है
“कुण बाचै पानी, विना प्रभु कुण बाचै पाती ।
कागद लै ऊधौ जी आयो कहा रह्या साथी ।
आवत जावत पाव घिस्यारे, अखिया भई राती ।
कागद ले राधा बाचण बैठी, भर आई छाती ।”^५

पर यह विषय-परक मधुर मात्रा में थोड़ा ही है। मीरा का प्रकृत क्षेत्र है स्वानुभूतियों को विषय-परक अभिव्यजना के रूप में प्रस्तुत करना। मीरा की प्रकृत रस-परिकल्पना वही सामने आती है।

आत्माभिव्यजन के रूप में—आत्माभिव्यजन के रूप में परिकल्पित मधुर रस के मीरा में हमें दो रूप मिलते हैं—एक तो निर्गुण-परक, दूसरा सगुण-परक। निर्गुण-परक रति-व्यजना में कभी-कभी प्रक्रिया-योग के उभार भी मिल जाते हैं। निर्गुणिए पदों की मौलिकता सदिग्ध है।

निर्गुण-परक मधुर-परिकल्पना—निर्गुण-परक पदों में मधुर-परिकल्पना कबीर आदि सन्तों के ढग की है। इनमें कृष्ण, हरि अविनासी, गिरधर गोपाल ब्रज के अवतारी पुरुष नहीं रह गये हैं। इनमें आत्म-परमात्म के अद्वैत की भी झलक मिलती चलती है और ‘जोगिया’

१ मीराबाई की पद-बली, परशुराम चतुर्वेदी, पृ० १५१, पद १६६ ।

२ वही, पद १७१ ।

३ वही, पद १७१ ।

४. वही, पृ० १५४, पद १८१ ।

५ वही, पृ० १५५, पद १८५ ।

प्रियतम से 'जोति में जोति' मिला देने की साध भी ।^१ प्रिय को अनेक बार घट के भीतर देखा गया है ।^२

कभी-कभी इन पदों में प्रक्रिया-योग के उभार आ जाते हैं । सेली, कथा, मुद्रा, सुन्नि महल आदि की चर्चा हो जाती है । 'नीझर भरने वाले' रस की बात भी आ जाती है ।^३

कबीर आदि सन्तों के समान, अनेक बार उनसे मिलती-जुलती पदावली में विरह-वेदना को व्यक्त करने वाले पद भी मिल जाते हैं । यदि जोगिया आदि की चर्चा न आ गयी हो, तो इन पदों में भी वैसी ही अनुभूति मिलती है जैसी सगुण पदों में ।

सामाजिक की अनुभूति की दृष्टि से निर्गुण-प्रेम के पद मधुर होते हुए भी वह रस-मग्नता नहीं दे पाते, जो सगुण पदों में मिलती है । सच्ची मीरा यहाँ नहीं मिल पाती ।

सगुण-परक मधुर-परिकल्पना—स्वरूप और स्वभाव से कृष्ण-दिवानी मीरा सगुणो-पासिका है । कृष्ण की माधुरी छटा और बकिम शोभा पर रूप लुभाणी मीरा ने अपने को लुटा दिया है ।^४ और फिर पति, कुल और लोक-लाज की बाधाएँ उनके लिए बेकाम हो

- १ "तुम बिच हम बिच अतर नाही, जैसे मूरज धामा ।
मीरा के मन और न माने, चाहे सुन्दर स्थामा ।" मीराबाई की पदावली, पद ११४ ।
"जोगी मत जा, मत जा, मत जा, पाइ परू तेरी चेरी हौ ।
प्रेम भगति को पैडो ही ग्यारो, हमकूँ गैल बता जा ।
अगर चदन की चिता बनाऊ, अपणे हाथ जला जा ।
जब बल भई भस्म की डेरी, अपणे अंग लगा जा ।
मीरा कहै प्रभु गिरधर नागर जोत में जोत मिला जा ।" वही, पृ० ११६, पद ४६ ।
- २ "म्हा गिरधर रग राती, सैया म्हा० ।
पचरग चोला पहर्या सखी म्हा, भिरमित खेलण जाती ।
वा भिरमित में मिल्यो सावणे, देख्या तण मण राती ।
जियारो पिया परदेस बस्थारी लिख लिख मेळ्या पाती ।
म्हारा पिया म्हारे हीयडे बसता, ना आवा ना जाती ।
मीरा रे प्रभु गिरधर नागर, मग जोवा दिल-राती ।" वही, पृ० १०८, पद २३ ।
"जोगियाजी निसदिन जोळ बाट ।
पाव न चालै, पथ दुहेलो, आडा औघट घाट ।
नगर आइ जोगी रम गया रे, मो मन प्रीत न पाइ ।" वही, पद ४४, पृ० ११५ ।
"रोगी अदर बैद बसत है, बैद ही ओखद जाणैहो ।" वही, पृ० १२३, पद ७३ ।
- ३ "धूतारा जोगी एकरसू हसि बोल ।
जगत बदीत करी मनमोहन, कहा बजावत डोल ।
अग भभूत गले मृगछाला तू जन गुठिया खोल ।
सेली नाद बभूत न बटवो, अजू सुनी मुख खोल ।" वही, पद ५८, पृ० ११६ ।
- ४ निपट बकट छब अटके म्हारे नैया शिपट बकट छब अटके ।
देख्या रूप मदनमोहन री पियत पियूखण मटके ।
वारिज भवा अडक मतवारी नैय रूप-रस अटके ।
टेढया कट टेढे कर मुरडो टेढया पाग लर लटके ।
मीरा प्रभु रे रूप लुभाणी गिरधर नागर नटके ।" मीरास्मृतिग्रन्थ पृ० ३, पदावली ५ ।

गयी है। विष का प्याला उनके लिए सुधा बना है, काला साँप शालिग्राम।^१ मीरा की रचनाओ मे उनकी घनीभूत प्रेमामक्ति साकार हुई है।

मीरा की मधुर-परिकल्पना का स्थायी भाव कान्ता-रति है। किन्तु यह कान्ता-भाव अन्य कृष्ण-भक्तो से इसलिए सर्वाधिक स्वाभाविक है कि जन-सामान्य की दृष्टि मे, न वह कृत्रिम है न आरोपित। पुरुष भक्त जब अपने मे कान्ता-भाव का अभिमान करके प्रेमाभिव्यजन करता है तो सामान्य पाठक के लिए उस भक्त की भाव व्यजना समारोपित लगती है। उस भक्त से भाव-तादात्म्य पाने के लिए पाठक को तदनु रूप सस्कार, निष्ठा या भावाभिमान करना पडता है। और, इस पक्ष मे उन भक्तो की भावानुभूति साम्प्रदायिक हो उठती है। मीरा की प्रेम-व्यजना मे यह गुत्थी नहीं है।

जिन कवियो ने राधा-कृष्ण या गोपी कृष्ण के प्रेम का चित्रण करते हुए स्वकीयात्व का निर्वाह करना चाहा है, वे भी पूरी तरह से निभा नहीं सके हैं। यह बात सूर मे ही देखी जा सकती है। इस प्रेम-पद्धति के मूल स्रोत श्रीमद्भागवत मे ही स्वकीयात्व को आध्यात्मिक अधिक माना गया है, भौतिक कम। प्रेम की तीव्रता के लिए आर्य-पथ का परित्याग और परकीयात्व की झलक मधुर कृष्ण-काव्य मे अनिवार्यत आयी है। एक प्रकार से मीरा की कान्ता-रति भी वैसी ही हे। वे विवाहित है, लोक-लाज कुल-मर्यादा के आर्य-पथ को उन्होंने तिलाजलि दी है। उनके पति है श्रीकृष्ण। फिर भी मीरा की रति मे राधा की रति के समान नैतिकता के व्याघात की समस्या नहीं है। राधा और कृष्ण एक युग के एक स्थान के प्रेमी जीव है। गोपियो की भी यही स्थिति है। अपने पतियो-पुत्रो को छोड कृष्ण की ओर प्रेम-दीवानी होकर दौडने वाली गोपियो के साथ कृष्ण के प्रेम-विलास के चित्रो मे नैतिकता की समस्या उठती है, जिसका समाधान स्वयं साम्प्रदायिक भक्तो एव आचार्यों को भी देना पडा है। किन्तु मीरा की स्थिति स्पष्ट है। उनके लोक-सम्बन्धो का आधार भौतिक है, कृष्ण-सम्बन्ध का आध्यात्मिक। अतः कृष्ण-दीवानी मीरा के प्रेम मे न मनोवैज्ञानिक ग्रथिया है, न अनैतिकता की सम्भावना। उसकी काव्यानुभूति भी इसीलिए सहज है।

मीराँ की कृष्ण-विषयक रति मे सहज दाम्पत्य-भाव निहित है। अतः उसमे एक भारतीय पतिव्रता नारी की रति के सहज अग-भूत दास्य और सख्य दो भाव अनुमिश्रित है। मीरा मे बडी तीव्र दास्य-भावना है। किन्तु उनका दास्य अन्त्य तुलसी आदि दास्य-प्रवण भक्तो के समान भक्ति का कोई अलग प्रकार नहीं खडा करता। कान्तारति मे घुलकर मीरा का दास्य भगवान् के प्रति पातिव्रत प्रेम की प्रतिष्ठा करता है। उनका सख्य भी इसी प्रकार पतिव्रता के सहज सख्य के रूप मे है। कृष्ण-भक्ति साहित्य की मधुर-परिकल्पना मे इस दृष्टि से मीरा की रति दूसरो से सर्वथा न्यारी है और अपने मे बेजोड है, जिसमे न कोई ग्रन्थि है, न कुण्ठा, न उद्दामता। सहज दाम्पत्य रति वाली मधुर-परिकल्पना हमे कृष्ण-भक्ति मे यदि कही मिलती है तो मीरा मे। उनकी रति मे सख्य की अपेक्षा दास्य मुखर है।^२

१ मीराबाई की पदावली, पद ३६, ३७, ४०।

२. "मीरा रे प्रभु हरि अविनासी, तुम मेरे ठाकुर मै तेरी दासी।" मी० की पदावली, ५६।

"म्हाण्ये चाकर राखाजी, गिरधारी झडा चाकर राखा जी।

मीरा के इस कान्ताभावान्तर्गत दास्य आलम्बन की महत्व-चेतना से परिपोषण भी होता है। मीरा के प्रभु भक्त-वत्सल है, पतित-उधारन है, गणिका-गज-गीध को तारने हारे है।^१ यह महत्व-चेतना उनके प्रकृत रति-भाव का पोषण ही करती है, हाँ उन स्थलों में प्रायः दास्य का अनुमिश्रण रहता है।

मीरा के कान्ता-भाव में मिलन एवं विरह दोनों के चित्र हैं, किन्तु अधिकता विरह की ही है। मिलन की विशेषता यह है कि उसमें कहीं भी स्थूलता नहीं आयी है। प्रिय-मिलन के उल्लाम की मग्भावना में ही मीरा की प्रकृति का कण-कण मिलनोल्लास से भर जाता है

“गुण्या री म्हारे हरि आवगा आज ।
महैला चढ-चढ जोवा सजणी कब आवा महाराज ।
दादुर इन्द्र पपीया बोल्या, कोल मधुरा साज ।
उमग्याँ इन्द्र, चहूँ दिस बरसाँ, दामण छोड्या लाज ।
धरती रूप नवा नवा धर्या इन्द्र मिलण रे काज ।
मीरा रे प्रभु गिरधर नागर, बेग मिल्यो महाराज ।”^२

मीरा का सयोग-श्रुगार व्यजना-प्रधान है। इन्द्र मेघों के रूप में उमग ले कर आया है। दामिनी ने लज्जा छोड़कर उसका ममालिंगन किया है। कहिए, प्रेयसी के अचल ने स्पन्दन करते हुए लज्जा छोड़ दी है। और धरती इन्द्र-मिलन के लिए नया-नया रूप सजाती है। बस, मीरा के सयोग-चित्रण की यही सीमा है।

मीरा की विरह-परिकल्पना वेदना प्रधान है। उसमें सचारियों एवं अनुभावों दोनों की रसोपयोगिनी योजना है। वस्तुतः मीरा की वेदना ही मीरा का काव्य है।

‘हेरी म्हा तो दरद दिवाणी म्हारा दरद णा जाण्य कोय ।
घायड री गत घायड जाण्या हिवडो अगण सजोइ ।’^३
‘अग खीण व्याकुड भया मुख पिव-पिव बाणी हो ।
अण्तर वेदण हो विरह री म्हारी पीड णा जाणी हो ।’^४

मीरा के विरह में भारी तल्लीनता एवं भावावेश है। पाठक इस भावावेश में डूबता है, भक्त प्रेम की चरम साधना में लीन होता है। उनका यह भावावेश कृत्रिम नहीं, स्वानुभूत है। और उसकी स्वानुभूतता ही मीरा की विरह कल्पना के प्रवाही रस का रहस्य है।

शान्त भक्तिरस

मीरा के काव्य में मधुर के अतिरिक्त दूसरा भक्तिरस शान्त है। हम कह चुके हैं कि एक प्रकार से मीरा की आसक्ति सहज विरक्ति के ऊपर प्रतिष्ठित है। विराग की उच्च

चाकर रहसू, बाग डगाश्यू, शित उठ दरशन पारसू । इत्यादि ।” मी० स्मृ० ग्र० पद ३५ ।

“मीरा के प्रभु गिरधर नागर सरख गह्या थे दासी ।” मी० की पदा० पद १६४ ।

“मीरा के प्रभु स्वाम सजोहर प्रेम पिथारा मीत ।” वही, पद ५७ ।

१ मीरा की पदावली पद ६१, ६२ ।

२ मीराबाई की पदावली पद १४३, पृ० १४४ ।

३ मीरा स्मृति ग्रंथ मीरा पदावली पद १६ ।

४ वही, पद ३६ ।

भूमि पर खड़े होकर मीरा ने प्रेम-साधना की थी। उनके काव्य में इसीलिए विरक्ति और आसक्ति एकाकार है। फिर भी अनेक पदों में लोक की वैभव-सामग्री की उपेक्षा, ससार की असारता, मन प्रबोध एवं सच्चे निर्वेद तथा विवेक के दर्शन होते हैं।

“भज मण चरण कवड अवणासी।

जेताई दीमा धरण गगण मा, तेताई उट्ट जासी।

तीरथ बरता ग्यान कथता कहा लया करवत कासी।

यो देही रो गरब णा करणा माटी मा मिड जासी।

यो समार चहर रा बाजी, साझ पड्या उठ जासी।

कहा भया था भगवा पहर्या घर तज लया सण्यामी।

जोगी होया जुगत णा जाणा उलट जणम रा फासी।

अरज करा अबडा कर जोड्या, स्याम दासी।

मीरा के प्रभु गिरधर नागर, काट्या म्हारी गांसी।”^१

मीरा के शान्त की अनुभूति ससार से विरक्ति के साथ भगवदामक्ति की प्रबल भावना जगाती है। वस्तुतः उनका शान्त प्रेम का ही एक रूप है।

रसखान

मुसलमान कृष्णभक्त कवियों में रसखान का स्थान अत्यन्त उच्च है। उनकी वाणी में प्रेम-रस का अनुपम परिषिचन है। उनकी रस-परिकल्पना में मौन्दर्य-मुग्धता की स्वानुभूत माधुरी एवं अभिव्यजना की सरलता है।

रसखान का जीवन-चरित अप्रकाश में है। समय मल्लहवी शती का मध्य ठहरता है। प्रेम-वाटिका का रचना-काल उसी में स १६७१ दिया हुआ है।^२ केवल दो रचनाएँ उपलब्ध हैं—‘प्रेम-वाटिका’ और ‘सुजान-रसखान’। सुजान-रसखान गोपी-प्रेम का मधुर-काव्य है, किन्तु स्फुट पदों का सकलन प्रतीत होता है। कहीं-कहीं शिव, गंगा-विषयक रति के दो एक पद हैं। शिव और कृष्ण को रसखान ने एक पद में अभिन्न चित्रित कर अपनी प्रेम-भावना की उदारता का परिचय दिया है।^३ रसखान की प्रेम-वाटिका प्रेम-तत्त्व का निरूपण करने वाली लगभग पचास दोहों की एक छोटी-सी रचना है। है तो रचना छोटी-सी किन्तु इसमें प्रेम-तत्त्व का निरूपण अत्यन्त मुन्दर है। रसखान की रस-परिकल्पना को समझने के लिए उसे समझ लेना आवश्यक है।

प्रेम-तत्त्व—रसखान ने जैसा प्रेम-तत्त्व का निरूपण किया है वैसा केवल राधावल्लभ

१ मीरा स्मृति ग्रन्थ मीरा पदावली, पद २।

२ “विधु स गर रम इदु सुभ व स मरस रमखानि।

प्रेमवाटिका रचि रचिर चिर हिय हरख रखानि।” प्रेमवाटिका, दा० ५१।

३ “इक श्रोत वरीत लमें दुसरि ठिसि नागन के गन गाजत री।

मुली मधुरी बुनि ओठन पे उत टामर नाद मौ बाजत री।

रसखानि पितबर एक कथा पर एक वधव” राजन री।

कोउ देखहु सगम लै डुवकी निकसे यह मेख विाजत री।” सुजानरसखान, पद १६।

सम्प्रदाय के कवियों में, विशेषतः श्रीधुवदान में पाया जाता है। रसखान और ध्रुवदास के निरूपण को मिलाने से स्पष्ट प्रतीत होता है कि रसखान ध्रुवदासजी से ही प्रेम-तत्त्व का निरूपण लेते हैं। ध्रुवदासजी का रचना काल डा० विजयेन्द्र स्नातक के द्वारा स० १६५० से १६६८ तक निर्धारित किया गया है।^१ अतः अपने वृन्दावन-वास काल में रसखान का ध्रुवदासजी से प्रभावित होना स्वाभाविक है। किन्तु एक बात उल्लेखनीय है। रसखान ने राधावल्लभीय प्रेम-निरूपण को ग्रहण करके भी उसे उसी रूप में स्वीकार न कर अपने दृष्टि-कोण से प्रस्तुत किया है। अतः उन्हें राधावल्लभीय भक्त नहीं कहा जा सकता। पर उसकी प्रेम-माधुरी, रसिकता एवं प्रेम-दृष्टि का उन पर प्रभाव अवश्य स्वीकार किया जा सकता है।

रसखान का 'प्रेम-तत्त्व' राधावल्लभीय प्रेम-तत्त्व के समान ही परम तत्त्व है। वह कारण-रूप भी है, कार्य-रूप भी। कर्ता, कर्म, क्रिया और करण सब-कुछ प्रेम-तत्त्व है। विश्व में जो कुछ है, जिससे है, जिसमें है, जिसके लिए है, वह सब प्रेम ही है। प्रेम वह बीज है जिससे समस्त प्रेम उत्पन्न होता है। प्रेम वह क्षेत्र है जिसमें समस्त प्रेम उत्पन्न होते हैं। यह प्रेम-तत्त्व नित्य, एकरस, रसमय, निस्वार्थ, अचल एवं स्वाभाविक है। इस प्रकार प्रेम-तत्त्व ही पर-तत्त्व है।^२

प्रेम और हरि में तात्त्विक अन्तर नहीं। प्रेम हरि-रूप है, हरि प्रेम-स्वरूप।^३ यो प्रेम-तत्त्व हरि से भी महान् है। प्रेमी इस तत्त्व को प्राप्त कर बैकुण्ठ और बैकुण्ठवासी हरि की भी कामना नहीं करता।^४ प्रेम 'रस' है, अलौकिक है, विशुद्ध, काम और कामनाओं से रहित, एवं मगलमय है।^५

प्रेम एक व्यापक तत्त्व है। प्रेम ब्रह्म की व्यापक अभिव्यक्ति ही सब-कुछ है। प्रेमायनी

१ डा० विजयेन्द्र स्नातक राधावल्लभ सम्प्रदाय और साहित्य पृ० ४०७।

२ रसखान और धनानन्द सकलनकता ख० बाबू अमीरसिंह प्रेमवाटिका

“रसमय, स्वाभाविक, बिना स्वार्थ, अचल महान।

सदा एकरस शुद्ध सोइ प्रेम अहै रसखान ॥४२॥

जाने उपजत प्रेम सोइ बीज कहावत प्रेम।

जामें उपजत प्रेम मोद क्षेत्र कहावत प्रेम ॥ ४३ ॥

जाते पनपत, बढत अरु फूलत फलत महान।

सो सब प्रेमहि प्रेम यह कहत रसिक रसखान ॥ ४४ ॥

बीज वही, अकुर वही, सेक वही आधार।

डाल पात फल फूल सब वही प्रेम सुखसार ॥ ४५ ॥

जो, जाते, जामें, बहुरि जाहित कटिथत बेस।

सौ सब प्रेमहि प्रेम है जग रसखान असेस ॥ ४६ ॥

कारज-कारन रूप यह प्रेम अहै रसखान।

कर्ता, कर्म, क्रिया, करण आपहि प्रेम बखान ॥ ४७ ॥

३ “प्रेम हरी कौ रूप है औ हरि प्रेम सरूप एक होइ द्वै यौ लसैं ज्यों सज्ज अरु धूप !” २४

४ “जेहि पाये बैकुण्ठ अरु हरिहू की नहि चाह। सोइ अलौकिक सुद्ध, सुभ, स-रस सप्रेम कहाइ।” २८

५ वही, दो० २८।

राधा और प्रेम-वर्ण मे रगे कृष्ण दोनो प्रेम-वाटिका के मालिन और माली है ।^१ इससे स्पष्ट है कि प्रेम राधा और कृष्ण से भी ऊपर है ।

प्रेम एकत्व की अनुभूति है । मन का एक होना ही प्रेम का रूप नहीं, तन का एक होना भी

“दो मन एक हुते सुन्यो पै वह प्रेम न आहि ।

होइ जबै द्वै तनहुँ इक सोई प्रेम कहाइ ॥”^२

राधा-वल्लभीय ध्रुवदासादि भक्तो ने प्रेम के साथ ‘नेम’ की चर्चा की है जिसका उल्लेख हम यथा-स्थान कर चुके है । रसखान ने भी उसकी चर्चा की है । रसखान के अनुसार ये नेम दो प्रकार के होते है—शुद्ध और अशुद्ध । स्वार्थ-मूलक, आत्मसुख की कामना से परिचालित जितने धर्म, कर्म, भक्ति, फल है, सभी अशुद्ध नेम है । ये प्रेम-तत्त्व के उद्भूत होते ही नष्ट हो जाते है, उसमे समा जाते है । प्रेम के स्वभावानुकूल निस्वार्थ प्रेम-विकार विशुद्ध नेम है, वे प्रेम के ही उच्छलन है ।^३

प्रेम मार्ग पर चलना अत्यन्त कठिन है ।^४ पर इसको जान लेने पर कुछ ज्ञेय नहीं रह जाता । प्रेम जिसे मिल जाता है वह मद छाका मस्त विचरता है ।^५ इस प्रेम की उपलब्धि श्रवण, कीर्तन और दर्शन के सहारे होती है ।^६ वस्तुतः प्रेम से ही प्रेम तत्त्व उपलब्ध होता है ।^७

१ “प्रेम अयनि श्रीराधिका प्रेमवरन नदनद । प्रेमवाटिका के दोऊ मालीमालिन-द्व द्व । १

“प्रेमकठिन नवतै मदा नित इकरस भरपूर ।” वही, दो० १६ ।

“शुद्ध कामना ते रहित प्रेम सकल रस-खानि ” १५ ।

“इकअगी, बिनु कारनहि इकरस सदा समान ।” २१ ।

२ दो० ३४ प्रेमवाटिका रसखान ‘रसखान और धनानन्द’ ।

प्रेमवाटिका रसखान रसखान और धनानन्द सकलनकर्ता स्व० बाबू अमीरमिह

३ “शुद्धाशुद्ध विभेद तै द्वै विध ताके नेम । ४०

स्वार्थ-मूल अशुद्ध त्यों शुद्ध स्वभावऽनुकूल ।

नारदादि प्रस्तार करि कियौ जाहि को तूल ।” ४१

“याही ते सब मुक्ति तै लही बडाई प्रेम ।

प्रेम भय नस जाहि सब बधे जगत के नेम ।” ३५

“रसमय स्वाभाविक विना स्वार्थ, अचल महान ।

सदा एकरस ‘शुद्ध’ सोई प्रेम अहै रसखान ।” ४०

४ “कमलतनु सौं झीन अति, कठिन खडग की धार ।

अति सुधो टेढौ बहुरि प्रेमपथ अनिवार । ’ ६

“कोउ याहि फासी कहत, कोउ कहत तरवारि ।

नेजा, भाला, तीर कोउ कहत अनोखी ढार ।” २१

५ “जेहि बिनु जाने कछुहि नहि जायो जात विसेम ।

सोइ प्रेम जेहि जानि के रहि न जात कछु सेस । ’ १८

“दौ मिठास या मार के रोम रोम भ-पूर ।

म त जियै, झुकनो थिरै, बनै सु चकनाचूर ।” ३०

६ “श्रवन, की तन, द-सनहि जो उपजत मोइ प्रेम ।” ४०

७ “प्रेम दिना नहि उपज हिय प्रेम बीज-अकुवार ।” १०

किन्तु राधा-वल्लभीय प्रेम-तत्त्व को निकुज-रस के साम्प्रदायिक ढांचे में ढाला गया है और सहचरी-प्रेम को उसका उच्चतम आदर्श ठहराया गया है। ध्रुवदासजी ने दास्य, सख्य आदि विविध प्रेम-रूपों में मधुर प्रेम की महत्ता दिखाते हुए उच्च प्रेम गोपी-प्रेम कहा है। श्रीमद्भागवत का यही प्रतिपाद्य है। किन्तु सहचरी-प्रेम गोपी-प्रेम से भी उत्कृष्ट है।^१ किन्तु रसखान ने यह साम्प्रदायिक दृष्टिकोण स्वीकार नहीं किया। ढांचे एवं स्वरूप में राधावल्लभीय प्रेम-तत्त्व को स्वीकार करते हुए भी उसका उच्चादर्श गोपियों को ही ठहराया है

“जदपि जसोदानन्द अरु ग्वालबाल सब धन्य ।

पै या जग में प्रेम को गोपी भई अनन्य ॥”^२

वा रस की कछु माधुरी ऊधो लही सराहि ।

पावै बहुरि मिठास अस अब दूजो को आहि ॥”^३

रसखान की रसिक अनन्य प्रेम-भावना का यही गोपी-प्रेम आदर्श रहा है। इसीलिए उनके काव्य में जो कृष्ण-रस परिषिचित है वह गोपी-प्रेम का परिपाक है, साम्प्रदायिक सहचरी-प्रेम का नहीं। इसका कारण सम्भवतः यह था कि वे कृष्ण-लीला के मधुर पक्ष के दर्शन में राधावल्लभीय की अपेक्षा वल्लभीय प्रेम-दर्शन से अधिक प्रभावित थे। रसखान के राधा-कृष्ण निकुज-विहारी श्यामा-श्याम न होकर ब्रज-विहारी राधा-कृष्ण है। और, वस्तुतः तो राधा उसी प्रकार कही-कही सामने आयी है जैसे मूर के वर्णन में आती है। समस्त प्रेम चर्चा गोपी-कृष्ण के बीच की ही प्रधानता है। इस दृष्टिकोण को रसखान ने कदाचित् वल्लभीय सम्प्रदाय के भक्तों से पाया था। कहा जाता है कि उन्होंने वल्लभ-सम्प्रदाय में दीक्षा भी ली थी।^४ कही-कही निकुजों के भीतर ‘राधिका-पायन’ को पलोटते हुए कृष्ण की जो झाकी रसखान ने दिखायी है वह यद्यपि राधावल्लभियों के निकुजरस के अनुरूप है, किन्तु वैसी ही झाकिया वल्लभ सम्प्रदाय के भक्तों में भी स्वीकृत थी, तथा अन्य मधुर सम्प्रदायियों में भी सामान्यतः स्वीकृत थी। वस्तुतः रसखान रूढ साम्प्रदायिक सीमाओं से ऊपर उठे हुए अपने युग में वृन्दावन के वातावरण में धारा-प्रवाह से बहने वाली रसिक कृष्ण-भक्ति के मधुर आस्वादनकर्ता भावुक जीव थे। उनकी रस-परिकल्पना का भी यही स्वरूप रहा है।

रस-परिकल्पना

रस-परिकल्पना की दृष्टि से रसखान मधुर-रस के गायक कवि है। उनके मधुर में भावों की मधुरता और सहजता ही नहीं है, भक्ति का सहज आवेश भी है। साथ ही उनकी

१. “और जहा ताई भक्त, जनक, उडव, मनकादि और लीला द्वारिका मयुग आदि, तिन सबनि पर अति गरिष्ट सनोपरि ब्रज-देविन बौ प्रेम है। ब्रह्मादिक हू जिनकी पद-रज वाञ्छित ह। तिनके रस पर महारस अतिदुर्लभ निकुजमाधुरी-विलास ललिता विसाखा आदि इन सखियन को प्रान अधार यहै है। इन सखियन कौ प्रेम सनोपरि जानौ ॥”

सिद्धान्तविचारलीला वयालीसलीला ध्रुवदास पृ० ४४ ।

२ प्रेमवाटिका रसखान दो० ३८ ।

३ वही, दो० ३९ ।

४ चौासी वैष्णव वार्ता और दो सौ बावन वैष्णव वार्ता के आधार पर श्रीरसखानजी का मन्दिप्त जीवन-चरित्र रसखान और वनन द अमीरसिंह पृ० ६ ।

अनुरक्ति मे ससार की ओर से एक भारी विरक्ति भी छिपी हुई है। जिस प्रकार प्रेमादर्श गोपियो ने लोक-कुल-धर्म की लाज-कानि छोडी थी, मीरा ने लौकिक सम्बन्धो एव मर्यादाओ का हठ पूर्वक परित्याग किया था, रसखान ने भी अपने समाज और धर्म को तिलाज्जाल देकर ससारी बादशाहत तक की घोर उपेक्षा करते हुए प्रेम के पवित्र एव सरस मार्ग मे प्रवेश किया था। अतः उनकी वेगमयी अनुरक्ति मे लोक-विरक्ति का सहज अनुरजन है।

रसखान प्रमुखतः सौन्दर्यात्मक सयोग-भावना के कवि है। उन्होंने अधिकांश गोपी-प्रेम के ही गीत गाये हैं। सामान्यतः यह विषयात्मक प्रेम चित्रण है। और इसके आधार पर रसखान का कान्ताभाव गोपियो का कान्ताभाव है। किन्तु गोपियो के इस कान्ताभाव मे रसखान का हृदय घुलता है, उसमे उनकी तदात्म अनुभूति भी मिलती है

“मोर-पखा सिर ऊपर राखिहौ, गुज की माल गरे पहिरोगी।
ओढि पितबर लै लकुटी बन गोधन ग्वारन सग फिरौगी।
भावतो वोहि मेरो रसखानि सो तेरे कहे सब स्वाग करौगी।
या मुरली मुरलीधर की अधरान धरी अधरा न धरौगी।”^१

इस प्रकार के पदो मे कान्ताभाव गोपियो का ही नहीं रह जाता, रसखान की स्वानु-भूति के रूप मे सामने आता है।

रसखान की रस-परिकल्पना मे एक ही अगी रस है मधुर। वात्सल्य और शान्त इसी के अग्ररूप मे कही झलके है। मधुर मे भी सयोग-पक्ष मुखर है। यह सयोग मधुर सम्प्रदायियो के समान उन्मुक्त एव अश्लील-सीमा स्पर्शी नहीं है। सयोग स्वरूपतः कुछ खुला वर्णन चाहता है। किन्तु रसखान के सयोग मे कही-कही खुलापन होते हुए भी व्यक्तता ही अधिक है, वर्णनात्मकता की स्थूलता नहीं है।

रसखान ने केवल निकुंजरस के नहीं, ब्रजरस के गीत गाये है, जिसमे कही कही निकुंजरस भी है। कृष्ण की ब्रजलीला के गान मे दानलीला, मान, चीरहरण, गोचारण-प्रत्यावृत्ति, होली-चाचर आदि के मधुर चित्र है। आर्य-पथ का परित्याग कर वशी की तान पर दौडने वाली गोपियो के प्रेम गान मे परकीयात्व की वैसी ही स्वाभाविक झलक आयी है जैसी सिद्धान्त स्वकीया-प्रेम को रवीकार करते हुए भी वल्लभ सम्प्रदाय के सूर आदि कवियो मे मिलती है।

रसखान की गोपियो मे अनेक रूप की गोपिया मिल सकनी है। बाल-छवि पर मुग्ध होने वाली भी, सख्य वाली भी, स्वयं काम-मूलक कान्तरति से युक्त भी, और राधा की आराधिका-सेविका भी। वस्तुतः रसखान ने इन सब भेदो की ओर ध्यान न देकर अपने युग मे प्रचलित कृष्ण-लीला के सामान्य माधुर्य का रसपान किया है।

आत्माभिव्यजन के रूप मे भी रसखान के अनेक सर्वेगे है। धाम-रति के रूप मे अभिव्यक्त उनका कृष्ण-प्रेम इन सर्वेयो मे भरा हुआ है

“मानुष हौं तो वही रसखानि बसौ ब्रज गोकुल गाव के ग्वारन।

जो खग हौ तो बसेरी करौ मिलि कालिदी कुल कदब की डारन।”^२

१ सुजान, रसखान, पद ३, अमी सिंह।

२ रसखान और वनानन्द सुजान रसखान, पद १।

उनमे ब्रज के प्रति अगाध प्रेम है। वे करील की कुजो के ऊपर कोटिन कलधौत के धाम निछावर कर सकते है। उनकी यही लालसा है

“रसखानि कबौ इन आखिन सो ब्रज के वन बाग तडाग निहारौ।”

रसखान ने प्रेम की सचारी वृत्तियो के उतने चित्र नही दिये जितने रूपाकर्षण के।^१ वे कृष्ण की माधुरी मूर्ति पर मुग्ध है। उनकी गोपियो मे सबसे अधिक यदि कोई भाव है तो रूपामक्ति। यह रूपामक्ति कही-कही बाल-छवि के प्रति भी व्यक्त हुई है

“आजु गई हुती भोरहि हौ रसखानि रई कहि नन्द के भौनहि।

वाको जियो जुग लाख करोर जसोमति को सुख जात कह्यो नहि।

तेल लगाइ, लगाइ कै अजन, भौह बनाइ बनाइ डिठौनहि।

डालि हमेलनि हार निहारत बारत ज्यौ चुचुकारत छौनहि।”^२

पर इस प्रकार के स्थलो मे, जो मात्रा मे नगण्य है, वात्सल्य का परिपाक नही है। वस्तुतः ऐसे बाल-चित्रण प्रासंगिक ही है।

सयाग श्रृंगार के अन्तर्गत आने वाले कुछ चित्र उन्मुक्त भी हो गये है

“बागन काहे को जाओ पिया घर बँठेहि बाग लगाय दिखाऊ।

एडी अनार सी मौर रही बहिया दोउ चपे सी डार नवाऊ।

छातिन मे रस के निबुआ अरु घूघट खोलि कै दाख चबाऊ।

दागन के रस के चसके रति फूलनि की रसखानि लुटाऊ॥”^३

पर इस प्रकार का चित्रण बहुत ही कम है। इनमे आगामी रीतिकाल झलकता है। मधुर-सम्प्रदायी उस काल मे इनसे भी अधिक खुले चित्रण करते हुए भक्ति-भावना की गहराई अनुभव करने का दावा कर रहे थे। एक रसिक मुसलमान और जीवन-भर रसिकता मे बहने वाले अनुरागी कवि मे उस युग मे ऐसी बातें आ जाना कोई आश्चर्य नही है। पर यह रसखान की रस-परिकल्पना का प्रमुख रूप नही है।

कृष्ण के मथुरा चले जाने के कारण गोपियो मे विरह का प्रसंग आया है। रसखान के गोपी-विरह मे व्यथा की गम्भीरता अधिक है, तडप उतनी नही जितनी घनानन्द मे। सूर के समान उनके विरह मे व्यापकता एव अगाधता भी नही, पर उनके विरह की मर्मस्पर्शिता कम नही। उसमे सचारियो की योजना तो अधिक नही, पर अनुभाव-योजना, विशेषकर सात्त्विको की सुन्दर है

“उनही के सनेहन सानी रहै, उनही के जू नेह दिवानी रहै।

उनही की सुनै न औ बैन त्यो सैन सो चैन अनेकन ठानी रहै।

उनही सग डोलनि मे रसखानि सबै सुख सिन्धु अवानी रहै।

उनही बिन ज्यो जलहीन ह्वै मीन सी आखि मेरी असुवानी रहै।”^४

“नव रग अनग भरी छवि सो वह मूरति आख गडी ही रहै।

जिय की नहि जानत हौ सजनी रजनी असुवान लडी ही रहै।”^५

१ रसखान और घन नन्द सुजान रसखान, १०।

२ “दोख कानन कुडल मोरपखा सिर मोहै दुकूल नयो चटकौ।” वही, ३४।

“रूप अन्पम वा नट को हियरे अटक्यो अटक्यो अट”यो।” रसखान का अमर काव्य, ३३।

३ रसखान और घन नन्द, १६।

४ रसखान का अमर काव्य सुजान-सलन, १०६।

५ वही, १०७।

वस्तुत रसखान के विरह मे सयोग की स्मृतियों एव अनुभूतियों के अभाव की अनुभूति का चित्रण होने के कारण सयोग-कालीन बाते अधिक वर्णित होती हैं

“काह कहू रतिया की कथा बतिया कहि आवत है न कछूरी ।
आय गोपाल लियो भरि अक कियो मन भायो पियो रस कू री ।
ताहि दिना सो गडी अखिया रसखानि मेरे अग-अग मे पूरी ।
पै न दिखाई परै अब सावरो दै कै वियोग विद्या की मजूरी ॥”^१

शान्तरस का स्वतन्त्र परिपाक तो नहीं, किन्तु कही-कही शान्ता रति के अवश्य दर्शन होते हैं

“कचन के मदिरनि दीठि ठहराति नाहि
सदा दीप माला लाल रतन उजारो सो ।
और प्रभुताई कहा लौ बखानौ

प्रतिहारिन की भीर भूप टरत न द्वारे सो ।
ऐसे ही भये तो कहा कीन्हौ रसखान जु पै
चित्त दै न कीन्हौ प्रीति पीत पट वारे सो ॥”^२

वस्तुत उनकी लोक-विरक्ति कृष्णानुरक्ति के रूप मे सामने आती है
“या लकुटी अरु कामरिया पर राज तिहूँ पुर कौ तजि डारौ ।
आठहु सिद्ध नवौ निधि कौ सुख नद की गाय चराय बिसारौ ।

कोटिकहू कलघौत के धाम करील की कुजनि ऊपर वारो ॥”^३
परात्पर ब्रह्म तत्त्व श्रीकृष्ण को उन्होंने कुजो के भीतर राधा के चरण पलोटते पाया है

“ब्रह्म मै ढूँढ्यो पुरानन गायन वेद रिचा सुनि चौगुने चायनि ।
देख्यो दुर्यो वह कुज कुटीर मे बैठो पलोटतु राधिका पायन ॥”

सब मिलाकर रसखान की रस-परिकल्पना एक मधुर रस की ही है । उसमे सयोग की प्रधानता है । सयोग एकाध स्थलो को छोड सयत है । वियोग सामान्य है । उनका आदर्श गोपी-प्रेम है जिसका चित्रण बल्लभ-सम्प्रदायी कवियों के समान हुआ है ।

अब तक हमने प्रस्तुत अध्याय मे कृष्ण-भक्ति काव्य मे रस-परिकल्पना का अध्ययन किया है । यदि मात्रा को मिलाकर देखा जाय तो मधुर रस की ही प्रमुख परिकल्पना कृष्ण-काव्य की विशेषता रही है । कृष्ण-कवियों ने कृष्ण की बाल और किशोर लीलाओ के मधुरिम संगीत मे अपने हृदय की अनुभूतियों को घोला है । उनके सामने प्रेम ही आदर्श था, प्रेम ही मर्यादा । और इस सर्वोपरि प्रेम-मर्यादा के लिए उन्होंने लोक-नेम की पूर्णत उपेक्षा ही की ।

अब हम अगले अध्याय मे अपने आलोच्य काल के प्रमुख राम काव्य मे निहित रस-परिकल्पना का अध्ययन करने का प्रयास करेंगे ।

१ रसखान का श्रमर काव्य ' सुजन रसखान, ११० ।

२ वही, ७ तथा द्रष्टव्य ८, ९, १० ।

३ वही, ५ ।

रामभक्ति-काव्य में रस-परिकल्पना

विगत अध्याय में हम कृष्ण भक्ति-काव्य में रस-परिकल्पना का अध्ययन कर चुके हैं, प्रस्तुत अध्याय में हमें अपने आलोच्य काल के रामभक्ति-काव्य में रस-परिकल्पना का परिचय प्राप्त करना है।

रामभक्ति शाखा के निम्न कवि हमारे काल की परिधि में आते हैं

१ तुलसीदास	२ अग्रदास
३ नाभादास	४ हृदयराम
५ प्राणचन्द चौहान	६ केशवदास
७ सेनापति	

इनके अतिरिक्त दो-चार और छोटे-मोटे कवियों के नामों का उल्लेख मिल जाता है जैसे रायमल्ल पाडे,^१ बलदास, लालदास^२ आदि। पर भक्ति-काव्य की दृष्टि से इनकी रचनाओं का स्थान नगण्य है। उदाहरणस्वरूप बलदास का 'चित्तावबोधन' ब्रह्म-मृष्टि-ज्ञान और योग-साधन वर्णन की एक सामान्य रचना है। किसी रचना को उसमें राम की चर्चा आ जाने या ज्ञान-वैराग्य की बातें दोहा-चौपाई में लिखे जाने के कारण ही रामभक्ति-साहित्य में स्थान नहीं दिया जा सकता। भक्ति-काव्य के भीतर गिने जाने के लिए उसमें भक्ति का परिपाक अपेक्षित है, वैष्णव साहित्य की परिधि में आने के लिए उसमें वैष्णव चेतना का समावेश आवश्यक है।

ऊपर के सात नामों में भी हृदयराम और प्राणचन्द चौहान का स्थान रस-परिकल्पना की दृष्टि से अलग अध्येय नहीं है। प्राणचन्द का 'रामायण महानाटक' एक वर्णनान्मकता-प्रधान साधारण कोटि की रचना है। उसमें न काव्यरस का अच्छा परिपाक है, न भक्ति-रस का। हृदयराम का 'हनुमन्नाटक' संस्कृत के इसी नाम के एक नाटक पर आधारित कवित्त-सर्वेयों की रचना है। इन रचनाओं में नाटक नाम लगे हों पर भी न नाटकीय कथा-विकास है न नाटकीय रस परिपाक। सवादात्मक तत्त्व का अवश्य प्रयोग है। इनके भक्ति-आदर्श तुलसी द्वारा अपनाये लोक-प्रतिष्ठित राम-भक्ति के आदर्शों के अनुरूप ही हैं, फिर भी रस-परिपाक की दृष्टि से इन रचनाओं का विशिष्ट स्थान नहीं है। वास्तविकता तो यह है कि रामभक्ति की आदर्शवादी धारा में तुलसी ही एक उज्ज्वल आदर्श

१ डा० रामचिरञ्ज पाडे, रामभक्ति-शाखा, पृ० ४५९, अ० रामचन्द्र शुक्ल के हिन्दी सा० का इतिहास, स० २०१४ पृ० १३९ के आधार पर सूचना।

२ डा० रामकुमार वर्मा, हिन्दी साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास, पृ० ४७५।

है। उनकी रस-परिकल्पना एव भक्ति-भावना के परिचय-अध्ययन के अनन्तर इस धारा के अन्य कवियों के पृथक् अध्ययन के लिए कुछ शेष नहीं रह जाता।

दो धाराएँ—राम-भक्त कवियों को सुविधा के लिए हम दो धाराओं में विभक्त करके चल सकते हैं—एक तो उन कवियों की धारा मिलती है जिन्होंने राम के लोक-मगलकारी आदर्श-प्रधान चरित्र को सामने रखते हुए उनके अवतारी रूप के वैभव-ऐश्वर्य के अनुरूप ही रामकथा का गान किया है। ऐसे लोगों के प्रतिनिधि तुलसी हैं। दूसरी धारा उन कवियों की है जो कृष्ण-भक्ति की मधुर-साधना से प्रभावित होकर राम-भक्ति में भी माधुर्य का समावेश करने हुए राम के आदर्श चरित्र को दृष्टिपथ से ओझल कर डालते हैं और कृष्ण के विहार-विलास के समान राम के विहार-विलास के भी चित्र उतारते हैं। पहली धारा को हम आदर्शवादी धारा कह सकते हैं, दूसरी को रसिक धारा।

रसिक धारा को प्रतिष्ठित साम्प्रदायिक रूप हमारे आलोच्य काल के बाद ही प्राप्त होता है। जिस प्रकार कृष्णभक्ति के रसिकोपासकों ने अपने पक्ष-समर्थन में अनेक ग्रंथों की रचना-व्याख्याएँ की, वैसे ही रसिकोपासक रामभक्तों के द्वारा भी किया गया। साम्प्रदायिक साहित्य के अनुरूप ही उनकी रचनाओं का एक प्रधान भाग सैद्धान्तिक निरूपण में खपने लगा। पर यह सब मत्रहवी शती के अनन्तर हुआ, यो उन ग्रंथों, टीकाओं, व्याख्याओं को सम्प्रदाय के लोग बहुत प्राचीन मानते हैं और अपनी रसिक-भावना को कृष्णभक्ति की रसिक-भावना का मूल कहते हैं। किन्तु वास्तविकता इसके विपरीत ही है।

हमारे आलोच्य काल में रसिक धारा का प्रौढ साम्प्रदायिक रूप सामने नहीं आता। केवल अग्रदास और नाभादास में यह रसिकोपासना पायी जाती है। इन दो महानुभावों के आधार पर ही हमारे युग में रसिक भक्ति को धारा के रूप में नहीं समझा जा सकता। किन्तु परवर्तिनी रूढ धारा की पूर्ववर्तिनी व्यवस्थित कड़ी के रूप में उसे अवश्य समझा जा सकता है।

इस प्रकार उपर्युक्त कवियों को हम इन दो धाराओं में निम्न रूप में वर्गीकृत करके चल सकते हैं

आदर्शवादी धारा	रसिक धारा
तुलसीदास	अग्रदास
केशवदास	नाभादास
सेनापति	

ये ही रामभक्ति के हमारे युग के प्रधान कवि हैं। हम इन्हीं की रस-परिकल्पना का अध्ययन प्रस्तुत अध्याय में करेंगे। पहले आदर्शवादी धारा के कवियों को, पीछे रसिक धारा के कवियों को लेना है।

तुलसीदासजी

हम तुलसी की रस-दृष्टि का परिचय 'हिन्दी वैष्णव कवियों की रस-विषयक आचार्य-चेतनाएँ' शीर्षक अध्याय में प्राप्त कर चुके हैं। तुलसी की दृष्टि से उनके काव्य का एक ही विषय है—राम-सुयश का गान, और एक ही रस है—भक्तिरस। काव्यरसों के रूप में स्वीकृत शृंगारादि रस इसी अगी भक्तिरस के आश्रित एव उपजीवी हैं, इससे स्वतंत्र

होने पर तुलसी के लिए वे विषय-रस हैं। तुलसी के काव्य में रस-परिकल्पना इसी दृष्टिकोण से सर्वत्र परिचालित है।

रस-परिकल्पना की इस आधार-भूत चेतना को सर्वत्र सामने रखते हुए भी यत्किञ्चित् दृष्टिकोण के रूपान्तर के कारण उनकी रचनाओं में रस-परिकल्पना का रूप भी बदला है। उनकी विविध रचनाओं में उनका उपर्युक्त अंगी भक्तिरस विविध रूपों में परिकल्पित हुआ है। पर यह ध्यान रखने की बात है कि यह सब होते हुए भी उनकी समूची रचना राम-गान ही रही है, किसी प्राकृत जन का गुण-गान कर उनकी गिरा को पछतावा कभी नहीं करना पडा।

रामचरित गान के लिए तुलसी ने हिन्दी के स्वयुगीन सभी रूपों एवं शैलियों का उपयोग कर उच्चकोटि के साहित्य की सृष्टि की है। राम-गान को उन्होंने विविध ग्रंथों में विविध दृष्टियों से विविध कोणों से प्रस्तुत किया है। इस विविधता के अनुरूप ही रस-परिकल्पना की विविधता भी हमें उनकी रचनाओं में मिलती है।

तुलसी की अपनी भक्ति-भावना आदर्शमयी दास्यभक्ति की है, इस भक्ति में उच्च कोटि के ज्ञान-विवेक-विराग का भी योग है। उनका काव्य इसी भक्ति के रसात्मक परिपाक का काव्य है। फिर भी उनके सामने भक्ति की विविध धाराओं को तरंगित करते हुए बहने वाला उनका युग भी है। इसमें कृष्ण-भक्ति की रमणीय तरंगिणी भी प्रभावित है। वे अपने आदर्श की सीमाओं में रहते हुए ही कृष्ण-भक्ति की रमणीयता से भी प्रभावित हुए हैं। कृष्णगीतावली उन्नी प्रभाव का व्यक्त रूप है। गीतावली की रचना में वह प्रभाव अव्यक्त रूप में बोला है। तुलसी की रस-परिकल्पना में रूपान्तर डालने वाला एक तत्त्व काव्यत्व है, दूसरा है कृष्ण-भक्ति।

यो तुलसी का एक-एक शब्द उत्कृष्ट काव्य का निदर्शन है। साहित्य-रसिकों के लिए उसका कही फीकापन अखरे भी, तब भी भावुक भक्तों के लिए तो वह सर्वदा वेद-वाक्य-सा प्रमाण है। पर तुलसी की दृष्टि में काव्यरसों एवं भक्तिरसों की पृथक् स्थिति की चेतना जागरूक रहती है। वे सदा यत्नशील रहते हैं कि उनके काव्य-रस कभी विषय-रस न बनने पाए। अतः काव्यरसों एवं भक्ति रस के अन्य रूपों के योग एवं समन्वय से उनके काव्य में रस-परिकल्पना के चार रूप हमारे सामने प्रमुख रूप में आते हैं

- १ अपने दृष्टिकोण के अनुरूप केवल भक्तिरस की परिकल्पना, जिसमें काव्यरसों के परिपाक की ओर दृष्टि नहीं, और न ही भक्ति के अन्य किसी रूप की ओर ध्यान है। इसे हम विशुद्ध भक्तिरस की परिकल्पना कह सकते हैं।
- २ अगभूत काव्यरसों के द्वारा परिपुष्ट भक्तिरस अंगी की परिकल्पना।
- ३ भक्तिरस के अंगी-रूप में नहीं, किन्तु एक व्यापक भावना के रूप में रखते हुए काव्यरसों का परिपाक।
- ४ अपने आदर्श भक्ति-रस के साथ अन्य भक्तिरस-रूपों के समन्वय की रस-परिकल्पना।

इन चार रूपों में प्रथम तीन तो तुलसी के आदर्श भक्तिरस और काव्य-रसों के योग के कारण हैं, चौथा भक्ति-रस के अन्य रूपों के साथ समन्वय दृष्टि का फल है। पहले तीन

रूपो मे काव्यरसो की स्थिति क्रमशः नगण्य अगात्मक और प्रधानीभूत है। इन तीनों मे भक्तिरस क्रमशः एकमात्र, अग्री और गुणीभूत है।

तुलसी की इस चतुर्विध रस-परिकल्पना के परिचायक उनके अलग-अलग चार ग्रंथ हमारे सामने है। ये ग्रंथ है क्रमशः—विनयपत्रिका, रामचरितमानस, कवितावली और गीतावली। विनयपत्रिका शुद्ध भक्तिरस का ग्रन्थ है, रामचरितमानस काव्यरस-परिपुष्ट अग्री भक्तिरस का काव्य है, कवितावली भक्ति-परिपुष्ट काव्य-रसो की परिकल्पना सामने लाती है, गीतावली भक्तिरस के समन्वय का काव्य है। उनके भक्तिरस की परिकल्पना के चारो रूप हमें इन चार ग्रंथो मे मिल जाते हैं।

यो तुलसी का साहित्य मात्रा और सख्या मे विशाल है। सर्व-सम्मति या अधिक-मति से प्रामाणिक रूप मे स्वीकृत भी उनकी रचनाओ की सख्या पर्याप्त है। पर उनके समूचे साहित्य का सार विनयपत्रिका, रामचरितमानस, कवितावली और गीतावली मे समाहित है। अन्य रचनाएँ इनमे निहित भाव-भूमि को ही विविध रूपो-शैलियो आदि के माध्यम से प्रस्तुत करती है। रस परिकल्पना की दृष्टि से तो उनकी ये ही आधार कृतियाँ है। हम तुलसी की रस-परिकल्पना का अध्ययन करने के लिए इन चार कृतियो को ही आधार बना कर चलेंगे।

यहाँ एक बात उल्लेखनीय है। सूर और तुलसी हमारे साहित्य के सर्वाधिक अधीत महाकवि है। आलोचको, शोधको और भक्तो ने इन महाकवियो के ऊपर न जाने कितना लिखा है, कितना विचार किया है। इनकी रस-परिकल्पना भी किसी न किसी रूप मे बहु-अधीत हो चुकी है। वह अछूती नहीं, आज अपरिचित नहीं। उसके अध्ययन मे दृष्टिकोण भेद हो सकता है, कोई नया आविष्कार नहीं। इन सब वस्तुस्थितियो को ध्यान मे रखते हुए हम यहाँ उन बातों का पिष्ट-पेषण न करना चाहेगे जो सर्व-परिचित है, विद्वानो के द्वारा बहुत कही जाती रही है। अतः, संक्षेप के साथ यहाँ हमें अपना दृष्टिकोण प्रस्तुत करना ही इष्ट है। हा, विद्वानो के अध्ययन का लाभ उठाने का अधिकार भी हम सुरक्षित रखना चाहेगे।

विनयपत्रिका—भक्तिरस के परिपाक की दृष्टि से विनयपत्रिका तुलसी की सर्व-श्रेष्ठ कृति है। इसमे तुलसी की गभीर एव प्राजल अनुराग-भावना आत्माभिव्यजन के रूप मे व्यक्त हुई है। अतः इसकी रस-परिकल्पना मे जो अनुभूति की तीव्रता है वह अन्यत्र नहीं मिलती।

विनयपत्रिका भक्तिरस का उत्कृष्ट काव्य है। इस भक्तिरस के उसमे दो रूप दिखायी पडते है—दास्यभक्तिरस, एव शान्तभक्तिरस। कही कही कुछ पदो मे निर्वेद-विवेक-तत्त्वज्ञानादि-मूलक स्वतन्त्र शान्तरस के भी दर्शन होते है। पर यदि पत्रिका की समूची भाव-धारा के बीच उन पदो की रस-परिकल्पना को रखकर परखा जाय तो वे भी शान्त-भक्तिरस के ही अन्तर्गत होंगे।

भक्तिरस के इन्ही दो रूपो की अनन्त भाव-रश्मियो का प्रस्फुटन एव अनुरजन विनयपत्रिका मे मिलता है। इन भाव-रश्मियो की विविधता एव रगीनी अपने मे इतनी विचित्र है कि काव्यशास्त्र के स्थूल बधान उन्हे परिगणित करके अपने मे परिमीमित करने मे असमर्थ है। विनय-पत्रिका मे भक्तिरस की छाया मे तरगायित भाव-व्यजना को हम तीन प्रमुख वर्गों मे वर्गीकृत कर सकते है

- (क) सचारी रूप में,
 (ख) अग-रूप में,
 (ग) अनुभाव-रूप में।

इन रूपों के अतिरिक्त अनेकत्र एक भाव दूसरे भाव को जन्म देना हुआ विभाव-रूप में भी चित्रित मिलेगा।

‘पत्रिका’ की भक्ति स्वरूपन प्रेम-लक्षणा है। उसकी अनन्यता, तल्लीनता एवं प्रेमावेश कवियों एवं भक्तों के लिए स्पृहणीय है। पर यह भक्ति उच्च कोटि के विराग-विवेक एवं तत्त्व ज्ञान पर भी आधारित है। इस निर्मल आधार-भूमि पर प्रतिष्ठित अनुराग अपने में आनन्द भी रहा है, मगल भी। इस मणि-काचन योग का प्रभाव रस परिकल्पना पर यह पडा है कि पत्रिका में भक्ति एवं शान्त घुलकर एकाकार हो गये हैं। उसमें जब आप अनुराग की वेगवती धारा देखेंगे, तभी उसके मूल में गहरा विराग भी आपको मिलेगा। राम-चरण-अनुराग में ही ससार विराग घुला हुआ है। इसी प्रकार जब शान्त की निस्वन धारा प्रवाहित मिलेगी तो साथ ही उसका मुख अनुराग के अतल उदधि की ओर मिलेगा। इस रूप में पत्रिका में भक्ति और शान्त को परस्पर एक-दूसरे से सर्वथा अलग करना असम्भव है। फिर भी स्थल-विशेषों के आधार पर, अभिव्यजना एवं परिकल्पना के रूपान्तर के आधार पर तथा भाव-व्यजना के आधार पर यह कहा जा सकता है कि कहीं भक्ति-रस की प्रधानता है, कहीं शान्तभक्तिरस की, कहीं शुद्ध शान्त की। इसी दृष्टि से हम पत्रिका में दास्यभक्तिरस, शान्तभक्तिरस एवं शान्त तीनों की परिकल्पना का अलग-अलग स्वरूप देखेंगे।

यह हम पुन याद दिला दे कि पत्रिका में उच्च कोटि का कवित्व होते हुए भी काव्य-रसों का परिपाक नहीं है, न स्वतन्त्र, न अग्ररूप में। जो अनेक भावों की झलक मिलती है, वह सब भाव-व्यजना के अन्तर्गत है, रस-परिपाक में नहीं आती।

दास्य भक्तिरस

विनयपत्रिका की भाव-भूमि का केन्द्रबिन्दु निम्न पक्तियों में समाहित है

“राम सौ बडौ है कौन मोसौ कौन छोटौ।

राम मो खरो है कौन मोसो कौन खोटो।”

इस केन्द्रीय भाव की परिधि ही व्यापक होते-होते शक्ति-शील-सौन्दर्य की राशि भगवान् राम के महत्त्व, पतितपावनत्त्व एवं अनन्त भक्तवत्सलत्व तथा तुलसी के लघुत्व, दैन्य एवं अनन्यत्व के नाना रूपों में फैल गयी है।

देव-रतिया—पत्रिका के प्रारम्भ में तुलसी ने गणेश, सूर्य, शिव, देवी, गंगा, यमुना, काशी, चित्रकूट, हनुमान, लक्ष्मण, भरत, शत्रुघ्न, सीता की स्तुतियों की है। इन स्तुतियों में तत्तद्विषयक रति-भाव की व्यजना है, सामान्यतः इनमें वर्ण्य के रूप एवं गुणों का विषयात्मक वर्णन आलम्बन एवं उद्दीपन रूप में रति-भाव का विभाव-पक्ष खडा करता है, अनुभावों एवं सत्कारियों की स्थिति दुर्बल है, भाषा सस्कृत-निष्ठ पदावली की आवेगमयी गति लिए हुए

है। इन स्तुतियों मे से शिव, हनुमान तथा सीता की स्तुतियों मे ही तुलसी के सहज अनुराग की झलक मिलती है।

इन स्तुतियों मे अभिव्यजित किसी विशिष्ट देवादि के प्रति रति अपने मे साध्य नहीं है। सभी देवताओं की स्तुति करते हुए प्रायः उनमे रामरति प्राप्त कराने की प्रार्थना तुलसी करते हैं।^१ हनुमान, लक्ष्मण, भरत, शत्रुघ्न और सीता इन राम-परिकर के लोगों की स्तुतियों मे रामरति की उपलब्धि की सीधी प्रार्थना न होने पर भी तुलसी का उद्देश्य वही है जो अन्य स्तुतियों मे है। यह उद्देश्य विनयपत्रिका के अन्त मे जाकर स्पष्ट हो जाता है।

इस प्रकार इन स्तुतियों मे व्यजित तत्तद् रति की काव्यशास्त्रीय स्थिति स्वतन्त्र रस-परिकल्पना या भाव-व्यजना के अन्तर्गत नहीं आती। इनमे व्यजित रतिया रामरति का अंग बन जाती है। अतः देवादि-विषयक रति-भाव एक दूसरे राम-विषयक रति-भाव के अंग होने के कारण काव्यशास्त्रीय दृष्टि से 'प्रेय' या 'अपराग गुणी-भूत व्यग्य' का विषय है। पर भक्ति को रस मान कर चलने पर ये समस्त विविध रतिया भक्ति-रस के ही अंग रूप मे आती है।

इतना होने हुए भी इन पदो मे राम-विषयक भक्तिरस का परिपाक नहीं हो पाता। रामरति एक भाव के रूप मे ही यहा अन्तर्निहित रह जाती है। ये स्थितिया काव्यशास्त्र की दृष्टि से भी, और भक्तिशास्त्र की दृष्टि से भी 'भाव' की ही स्थितिया है, रस-स्थितिया नहीं।

इन देव-स्तुतियों के अनन्तर कई पदो मे उसी प्रकार की स्तोत्र-पद्धति वाली पदावली और छन्द-गति के द्वारा राम की स्तुतिया भी की गयी है। इनमे राम के नाम, रूप, गुणों के वर्णन द्वारा राम-विषयक रति का विभाव पक्ष तो खडा किया गया है किन्तु रस-परिपाक के लिए अपेक्षित सचारी भावो की योजना एव अनुभावो के विधान का प्रायः अभाव है। इस प्रकार इन पदो मे भी राम-रति भाव-कोटि की ही रह जाती है, रस कोटि को प्राप्त नहीं हो पाती।

किन्तु इन स्तुतियों से आगे बढ़कर नाना सचारियों एव अनुभावो की सुन्दर नियोजना से भक्ति-रस की धारा प्रवाहित हो निकलती है। अनन्यता, दैन्य एव प्रेम-विवशता तुलसी की दास्य-भक्ति की अपनी विशेषताएँ बन गयी है। भगवान् के महत्त्व की अनुभूति, पतित-पावनत्व के विरद का गान, आत्म-दैन्य एव आत्म-पतितत्व की चेतना के साथ आत्म-निवेदन तुलसी से अधिक किसी अन्य भक्त मे नहीं मिलेगा। ससार-लिप्सु मानव के कलुषपूर्ण मन को विश्वास और साहम के साथ अनन्त शील-सम्पन्न अहैतुक कृपालु भगवान् राम के समक्ष प्रस्तुत कराने मे जो आश्चर्यपूर्ण कार्य विनय पत्रिका करती है वह अन्य कोई रचना नहीं

१ "भागत तुलसिदास कर जोरे। बसहि रामसिय मानस मारे।" गणेशस्तुति, पत्रिका, पद १।

"तुलसी रामभगति वर मागे," सूर्यस्तुति, वही, पद २।

"देहु कामरिपु रामचरन-रति।" वही, शिवस्तुति, पद ३।

"तुलसी बसि ह पुगी रामजपु जो भयो चहै सुपासी" काशीस्तुति, वही, पद २२।

"तुलसी जो रामपद चहिय प्रेम। सेइय करि निरुपाधि प्रेम।" चित्रकूट, वही, पद २३। देवीस्तुति, पद १५। गंगास्तुति, पद १७।

करती। इस क्षेत्र में थोड़ा सूर के पदों का योग अवश्य है, पर सूर इस क्षेत्र में जमे नहीं रहे, तुलसी का यह अपना क्षेत्र ही बना। इस प्रकार की अनुभूतियों का सहज स्रोत तुलसी के हृदय में निहित है जो विनयपत्रिका के रूप में व्यक्त हुआ है।

“और मोहि को है, काहि कहिहौ,

रक राज ज्यौ मन कौ मनोरथ केहि सुनाइ सुख लहिहौ।

इतनी जिय लालमा दाम के कहत पानही गहिहौ।

दीजै वचन कि हृदय आनिये “तुलमी को पन निर्बाहिहौ”।^१

विनयपत्रिका ज्यो-ज्यो आगे बढ़ती जाती है, अगाध प्रेम एवं विश्वास की निकटता घनीभूत होती जाती है। भगवत्प्रेम सम्बन्धित अनेक भाव पहले के पदों में सचारी के रूप में आते हैं और दास्यरति का पोषण करते हैं, किन्तु अन्तिम पदों में प्रेम की तीव्र अनुभूति तीव्र-गति से प्रवाहित सरिता के समान भावों को इस प्रकार उछाल-उछालकर बाहर फेंकती चली जाती है कि पाठक का मानस-तट नूतन-नूतन भाव-लहरियों से रमाप्लावित होता चला जाय। रति की गहरी अनुभूति से उत्पन्न इन अनेक प्रकार की भाव-लहरियों को भगवद्रति का अनुभावात्मक भाव ही समझना चाहिए।

“पन करि हौ हठि आजुते रामद्वार पर्यो हौ।

तू मेरो यह बिन कहे उठिहौ न जनम भरि, प्रभु की सौ करि निबर्यो हौ।

हौ मचला लै छाडिहौ जेहि लागि अर्यो हौ।

तुम दयालु, बनिहै दिये, बनि, बिलब न कीजिये, जात गलानि गर्यो हौ।

प्रगट कहत जो सकुचिये, अपराध भर्यो हौ।

तौ मन में अपनाइये तुलसिहै कृपा करि, कलि विलोकि हहर्यो हौ।”^२

ये भाव प्रेमानुभूति के उच्छलन हैं। इन्हें काव्य-शास्त्र के बधे नामों में चाहे समेटा जाय या नहीं, पर इनका उभार प्रेम की गहरी अनुभूति के कारण ही हुआ है। अनुवर्तिनी अनुभूतिया होने के कारण ऐसे भाव अनुभाव-रूप ही होते हैं।

‘अब लौ नसानी अब न नसैहौ।

रामकृपा भव-निसा सिरानी, जागे फिरि न डसैहो।

पायेउ नाम चाह चिन्तामनि, उर कर ते न खसैहौ।”^३

इस प्रकार के न जाने कितने प्रेम-सिंचित भाव विनयपत्रिका में बिखरे हुए हैं। विनय-पत्रिका की भक्ति-भावना का मूल स्वर दास्य-भक्ति का होने के कारण ये सब भाव दास्य-भक्तिरस की परिकल्पना के अन्तर्गत आते हैं।

शान्त भक्तिरस

हम पीछे कह चुके हैं कि तुलसी की भक्ति में शान्त सहज रूप से घुला हुआ है। शान्त सम्बन्धी पदों को हम पत्रिका में दो रूपों में पाते हैं—एक तो जहाँ मन प्रबोध, विवेक, तर्क-ज्ञान आदि की चर्चा एवं अनुभूति स्वतन्त्र रूप में की गयी है। दूसरे जहाँ यह प्रशान्त अनुभूति भगवद्रति-पर्यवसायिनी हो जाती है। दूसरी प्रकार की स्थितिया शान्तभक्तिरस के

१ विनयपत्रिका, पद २३१।

२ वही, पद २६७।

३ वही, पद १०५।

अन्तर्गत मानी जाती है, प्रथम प्रकार की शान्तरम के अन्तर्गत । शान्तभक्तिरस के निम्न नमूने पत्रिका मे से देखे जा सकते हैं

- (क) "हे हरि, यह भ्रम की अधिकाई ।
देखत, सुनत, कहन, समुझन सशय-सदेह न जाई ।

तुलसिदास सब बिधि प्रपच जग, जदपि झूठ श्रुति गावै ।
रघुपति-भगति, सत-सगति बिनु को भव-नाम मिटावै ।"^१

- (ख) 'ऐमी मूढता या मन की ।
परिहरि राम-भगति सुरसरिता आस करत ओस कन की ।
धूम-समूह निरखि चातक ज्यौ तृषित जानि मति घन की ।
नहि तह सीतलता न वारि पुनि हानि होति लोचन की ।
कह लो कहौ कुचाल कृपानिधि, जानत हौ गति जन की ।
तुलसिदास प्रभु हरहु दुसह दुख, करहु लाज निज पन की ।"^२

इस प्रकार के पदो मे मन प्रबोध, विवेक एव शम की गहरी अनुभूति होती है किन्तु इस प्रशान्त अनुभूति का साक्षात् सम्बन्ध भगवत्प्रेम की अनुभूति से होता है । इस प्रकार की अनुभूतिया शान्तभक्तिरस की कही जा सकनी है ।

शान्त रस

विनय-पत्रिका मे अनेक पद इस प्रकार के भी है जिनका स्वर ज्ञान-विवेक एव तत्त्व-ज्ञान के गहरे अनुभवो से निकला हुआ है । यदि इन पदो को पत्रिका की प्रवाहिनी भाव-धारा मे रख कर न जाचा जाय तो इनमे शान्तरस की तीव्र एव निर्मल अनुभूति सामने आती है । निम्न पद इसी कोटि के है

- (क) "जागु जागु जीव जड जोहै जग-जामिनी ।
देह-गेह नेह जानि जैसे घन-दामिनी ।
सोवत सपनेहू सहै ससृति-सताप रे ।
बूझ्यौ मृग-वारि, खायो जेवरी को साप रे ।
कहै वेद बुध तू तो बूझि मन माहि रे ।
दोष दुख सपने के जागे ही पै जाहि रे ।
तुलसी जागे ते जाय ताप तिहू ताय रे ।
रामनाम सुचि-रचि सहज सुभाय रे ।"^३

- (ख) "केशव कहि न जाइ का कहिये ।
देखत तव रचना विचित्र अति समुझि मनहि मन रहिये ।

कोउ कह सत्य, झूठ कह कोऊ, जुगल प्रबल कोउ मानै ।
तुलसिदास परिहरै तीन भ्रम सो आपन पहिचानै ।"^४

१ विनयपत्रिका, पद १२१ ।

२ वही, पद ६० ।

३ वही, पद ७३ ।

४ वही, पद १११ ।

इस प्रकार की अनुभूतियां शुद्ध शान्त रस के अन्तर्गत आती हैं।

पाठक के लिए विनय-पत्रिका की अनुभूति आत्माभिव्यजन के रूप में प्रस्तुत किये जाने पर भी सीधी और सरल है, उसमें कोई उलझन 'कम्प्लैक्स' नहीं है। जिन रसों की जैमी परिकल्पना है वैसी ही पाठक को अनुभूति होती है। उसकी विभाव सामग्री में साधारणीकृत होने की पूर्ण क्षमता है। क्या भाव-व्यजना और क्या रसानुभूति सभी स्थितियों में पाठक तुलसी से समानुभूति प्राप्त करता चला जाता है।

विनयपत्रिका की रस-परिकल्पना की विशेषता यह है कि इसमें कवित्व एवं भक्ति दोनों की उच्च कोटि की अनुभूति है। सहज अनुभूति, सहज आत्म-निवेदन, सृज्य भगवत्प्रेम। जन-जन जिन अनुभूतियों को अपना बना सके, दुनिया की चोटों से व्यथित होकर जो भगवान् के सामने खड़ा होना चाहता हो, और शब्द न पा रहा हो, उसे तुलसी की पत्रिका रसमग्न ही नहीं करती, जबान भी देती है। जो दुनिया के प्रवाह में बहा चला जा रहा है उसे झकझोर कर ऐसे प्रेमरस में गोता लगा देना विनयपत्रिका का काम है जिसके सामने विषय-रस फीके लग निकले। लोक पर सहज रूप से शुभ प्रभाव छोड़ना विनयपत्रिका की रस-परिकल्पना का सहज गुण है। गहरी भावुकता, व्यापक हृदय-सवाद, अधिकतम साधारणीकरण, उदात्त भावोन्नयन एवं मगलमय आवेग लिये हुए विनयपत्रिका की रस-परिकल्पना काव्य एवं भक्ति का एक उच्च आदर्श है।

रामचरितमानस

'रामचरितमानस' में भक्तिरस एवं काव्यरस दोनों की परिकल्पना है। भक्तिरस 'मानस' का अंगी रस है, काव्यरस उसके अंग है। अतः काव्यरसों का काव्यात्मक परिपाक भी उसी सीमा तक किया गया है जहां तक वे भक्तिरस के पोषक एवं अंग बने रहे। हम यहां रामचरितमानस में रस-परिकल्पना का विवेचन इस अंगी और अंग रसों की स्थिति को अलग-अलग स्पष्ट करते हुए करेंगे।

भक्तिरस—भक्तिरस मानस का अंगी रस है, हम यह अभी कह चुके हैं। तुलसी की भक्ति दास्यभक्ति है, अतः यह कहने की आवश्यकता नहीं कि मानस में भी भक्तिरस का यही रूप परिकल्पित है।

दास्यभक्तिरस के लिए आलम्बन के महत्त्व और आश्रय के दैन्य-लघुत्व की अनुभूति आवश्यक है। दोनों पक्षों की चरम अनुभूति में ही यह रस पूर्णतः परिपाक पाता है। विनय-पत्रिका में इसीलिए यह रस चरम कोटि पर है कि इसमें दोनों पक्षों की अनुभूति सघन है। 'मानस' में आलम्बन के महत्त्व को उभारते हुए इस रस का विभावपक्ष जितना दृढ़ है उतना दूसरा पक्ष नहीं है।

'मानस' एक प्रबन्ध काव्य है। उसकी आधिकारिक कथा इसी रूप में वर्णित है कि वह केवल रामचरित न होकर राम-सुयश-गान हो गयी है। राम-सुयश-गान बनकर ही यह कथा भक्ति की कल्लोलिनी है। अन्य पताका-प्रकरी कथाएं इसी भक्तिरस के परिप्रेक्ष्य में निरूपित-विकसित हैं। इन कथाओं का एक ही लक्ष्य है भक्तिरस का परिपाक। सभी कथाएं विकसित होकर राम का महत्त्व उभारकर भक्ति के विभावपक्ष को दृढ़ करती चली जाती हैं।

मानस के पात्रों के व्यक्तित्व का विकास सस्कृति, आदर्श, मनोविज्ञान और स्वाभाविकता के अनुरूप होते हुए भी उनकी दिशाएं और सीमाएं भक्तिरस के हाथों निर्धारित

होती है। मानस का कोई पात्र ऐसा न मिलेगा जिम्के विकास पर तुलसी की भक्ति-भावना साभार न उतरती हो। नमूने के तौर पर एक उदाहरण लिया जा सकता है।

जनकपुर मे राम, लक्ष्मण और विश्वामित्र पहुँच चुके है। लक्ष्मण नगर-दर्शन के लिए उत्सुक है पर सकोच-वश खुलकर नहीं कह सकते। राम यह जान गये और उन्होने विश्वामित्रजी से मविनय अनुमति प्राप्त कर नगर देखने-दिखाने की योजना कर ली। इस घटना मे राम के शील, कुशलता एव भ्रातृ-स्नेह की झलक है। पर गोस्वामीजी इस बात को यो ही न रहने देगे। तुलसी के शब्दो मे राम के मन मे भ्रातृ स्नेह नहीं, 'भक्त-वात्म्य' जगा है

“राम अनुज हिय की गति जानी।

भगत बछलता हिय हुलसानी।”^१

राम के निवेदन पर अनुमति देते हुए विश्वामित्रजी की प्रतिक्रिया भी देखने योग्य है

“सुनि मुनीस कह बचन सप्रीती। कम न राम तुम्ह राखहु नीती।

धरम सेतु पालक तुम्ह ताता। प्रेम बिबस सेवक सुखदाता।”^२

जब भाई और गुरु के साथ सामान्य बातो मे राम 'भगत-बछल', 'धरमसेतुपालक' 'प्रेम-बिबस', 'सेवक-सुखदाता' है, तो सामान्य पाठक और भक्तो के लिए तो कोई प्रश्न ही नहीं उठता। इस प्रकार का उदाहरण यह एक ही नहीं है, इसके अनेक साथी मानस-यात्रा मे पग-पग पर मिलेगे। ये स्थितियाँ काव्यरस के परिपाक के भले ही अनुकूल न हो, भक्तिरस के लिए तो ये ही परिपोषिका सिद्ध होती है।

तुलसी चार डग नहीं बढेगे—राम के महत्त्व की चर्चा आ जायगी। शायद, इसीलिए कि कही काव्यरसो का परिपाक अपने मे उभर न उठे। काव्यरसो के अधिक उभरने से भक्तिरस के व्याहृत होने के खतरे से गोस्वामीजी भली भाति परिचित थे। जिन कवियो ने इस महत्त्व चेतना को थोडा भी ओझल करते हुए रामचरित का गान किया है, उनके रामचरित-गान मे काव्यरस उभरे है, भक्तिरस दबा है। केशव और सेनापति के रामचरित-गान मे यह अन्तर स्पष्ट देखा जा सकता है। भक्तिरस की परिकल्पना को अक्षुण्ण बनाये रखने के लिए तुलसी के पास रामचरितमानस मे राम के महत्त्व एव ब्रह्मत्व की चर्चा सबसे प्रमुख उपाय है।

मानस की प्रत्येक घटना, प्रत्येक पात्र, प्रत्येक क्रिया-प्रतिक्रिया का पर्यवसान राम महत्त्व मे है। उपक्रम, अभ्याम और उपसंहार के रूप मे रामचरितमानस का प्रतिपाद्य रस राम-रस ही ठहरता है, यह तथ्य अपने मे इतना स्पष्ट है कि उदाहरणो से समर्थन की अपेक्षा नहीं रखता।

तुलसी की रति के आलम्बन राम है, दशरथ-सुत राम है। पर इन राम को उन्होने निर्गुण-सगुण की उभयात्मक स्थितियो मे एकाकार करके देखा है। राम की परब्रह्मता और परब्रह्म की रामता मानस का पदे-पदे प्रतिपाद्य है। उन्ही की लीलाओ का गान मानस का अगाध सुधारस है जिसमे प्रेमाभक्ति ने अपनी मधुरता और शीतलता मिला दी है।^३

१ रामचरितमानस, बलकाण्ड, दोहा २१७३।

२ वही, दो० २१७।७-८।

३ “प्रेमभगति जो बरनि न जई। सोइ मधुरता सुसीतलतई।” मानस, बा० का०, ३५।६।

आलम्बन के विस्मय-पूर्ण कर्म, अनन्त शक्ति, चरम शील इस रति के लिए स्वयं आकर्षण का केन्द्र भी है, उद्दीपन भी। शक्ति-शील-सौन्दर्य की निर्गुण-सगुण खनि के प्रति तुलसी के काव्य की रति अधानुरक्ति नहीं, भले ही उसमें अधानुरक्ति का आवेग-आवेश भरा है। यह रति ज्ञान-विवेक समन्वित है।^१ इस रति की सुरसरि के साथ कर्म की यमुना और ब्रह्म-विचार की सरस्वती का भी तीर्थराजी योग है।^२ इसमें लोक-कामनाओं का सर्वथा परिहार है।^३

इस रति के लिए आलम्बन में टूटकर गिरने का केन्द्र-बिन्दु राम के चरण है। यो राम का अग अग अनन्त सौन्दर्य सम्पन्न है, जिस पर अनन्त काम न्यौछावर है, पर तुलसी की मानस चित्रित रति में समर्पण एव साधना का केन्द्र भगवान् के चरण है। यह चेतना ही तुलसी की भक्ति को दास्य में प्रतिष्ठित करती है। शील की खनि भक्तवत्सल राम के प्रति दास्यमयी यह रति उनके चरण-कमलो के पराग का रस-पान है।^४

रामचरितमानस में इस राम-रति का 'कैन्दास' बहुत फँला हुआ है। यो यह रति राम के सगुण रूप के प्रति है, पर इस सगुण में ही निर्गुण की महिमा भी अन्तर्व्याप्त है। कभी यह रति नामी से नाम को भी अधिक महत्त्व देते हुए नाम रति के रूप में दिखायी देगी,^५ कभी राम प्रिय सन्तो एव राम के आराध्य शिव का गुण-गान करते हुए सन्त-रति और शिव-रति के रूप में। शिव को तो तुलसी कभी राम का आराध्य और कभी राम का अनन्य आराधक दिखाकर राम से एकाकार कर देना चाहते हैं। राम की अभिन्न शक्ति सीता और अनन्य दास हनुमान् के प्रति भी आने वाली रति राम-रति का ही अन्ततम रूप है। नाना देव रतिया इमी राम रति की पोषिका-उद्भाविका के रूप में चर्चा का विषय है।

तुलसी के मानस की यह राम-रति उनके 'रामचरितमानस' में उसके प्रबन्ध-काव्य होने पर भी असाक्षात् रूप में भी व्यक्त हुई है, स्थल-स्थल पर साक्षात् रूप में भी। इसका एक परिणाम यह हुआ है कि अन्य पात्रों द्वारा की हुई भाव-व्यजना में भी तुलसी का अपना दृष्टिकोण ही उभरकर बोला है। इसी के कारण तुलसी के पात्र राम के महत्त्व और परब्रह्मत्व की जागरूक चेतना नहीं छोड़ सके। उदाहरण-स्वरूप वात्सल्य की प्रकृत अनुभूति के लिए यह आवश्यक था कि तुलसी की कौसल्या से राम का परब्रह्मत्व सूर की यशोदा के समान ओझल रहता। पर तुलसी के लिए यह कठिन था। कहिए, उन्हें इष्ट न था। कौसल्या, दशरथ, लक्ष्मण, विश्वामित्र, जनक, स्वयं सीता सबके सब राम के परमेश्वरत्व के प्रति जगह जगह जागरूक है। इस जागरूकता से लौकिक सम्बन्धों की स्वाभाविकता भले ही कुछ कम होती हो, पर भक्तिरस की परिकल्पना निस्सन्देह पृष्ठ होती है।

काव्य-रस—अब हम रामचरितमानस में काव्यरसों की क्या स्थिति है, यह देखना चाहेंगे। रामचरितमानस के बालकाण्ड में अपना दृष्टिकोण स्पष्ट करते हुए तुलसी ने बताया है कि उनके इस ग्रन्थ में एक भक्तिरस है, काव्यरस तो एक सुन्दर सरोवर की शोभा बढ़ाने

१ "ग्यन विराग भगति रस मानी।" वही, अथो० का०, ११।३।

२ "रामभक्ति नह सुसरि धारा। स सख ब्रह्मविचार प्रचारा।

विधिनियेषधमय कलिमलहरनी। करमकथा रविनडिनि वरनी।" बा० का०, १।७-८।

३ "सकल कामना हीन जे रामच न-रसलीन।" बा० का०, दो० २२।

४ "पदकमलप।गा रस अत्रुरागा मम मन मधुप करै पाना।" बा० का० २२१ छद ३।

५ बा० का० दो० १४-२६ नाम-मह म्य।

वाले मीनादि कमनीय जलचर के समान है।^१ यह अपने 'मानस' की तुलसी द्वारा की हुई अत्यन्त सजग समीक्षा है। मानस की रस-परिकल्पना का यही स्वरूप समझना चाहिए। यहा सभी रसो को अलग-अलग लेकर देखना अप्रासंगिक न होगा।

शृगार—'मानस' मे तुलसी का शृगार-वर्णन अत्यन्त सीमित, सक्षिप्त एव सर्वत्र मर्यादित है। उनकी दास्यभक्ति-चेतना ने शृगार-परिकल्पना को सर्वत्र प्रभावित किया है। यदि कोई तुलसी से पूछे कि क्या उनके भक्त के लिए सीताराम के शृगारी चित्रो मे साधारणीकरण होता है, तो तुलसी का उत्तर एकदम नकारात्मक होगा। शिव पार्वती के विवाह के अनन्तर उनके शृगार-विलास का अवसर आया था। वर्णन के इस अवसर पर कालिदास ने सारी मर्यादाओ को तिलाजलि दे दी थी। पर तुलसी के लिए यह असम्भव ही है

“जगत मानु-पितु सभु भवानी। तेहि सिगारु न कहउ बखानी।”^२

शिव और पार्वती का शृगार ही उनके लिए अवर्ण्य है तो सीताराम के शृगार वर्णन का तो प्रश्न ही नहीं उठता। गीतावली को छोडकर उन्होने सर्वत्र यही आदर्श अपनाया है।

रामचरितमानस मे सयोग-शृगार के प्रमुखतया निम्न प्रसग आये है

- १ पुष्प-वाटिका मे जनकपुर मे राम-सीता का मिलन।
- २ वन-प्रसग मे ग्राम-वधुओ द्वारा रामादि के दर्शन पर।
- ३ उपर्युक्त शिव विवाह के अवसर पर।

शिव-विवाह के अवसर पर उनके शृगार-वर्णन के विषय मे तुलसी ने जो दृष्टिकोण अपनाया है, हम अभी देख चुके है।

जनकपुर मे पुष्पवाटिका के प्रसग मे सीता-राम के मिलन मे उत्पन्न प्रीति को विवाह से पूर्व की होने के कारण पूर्वराग के ढग की समझनी चाहिए। पर तुलसी ने उसके चित्रण को आश्चर्यजनक रूप से मर्यादित किया है। सखी के मुख से सीता को सूचना मिली कि उनकी वाटिका मे वे दोनो कुमार घूमने आये है जिन्होने अपने सौन्दर्य की मोहिनी सारे नगर पर डाल रखी है। मुनकर सीता के नयन दर्शन के लिए अकुलाने लगे। उत्कठा-रूप मे इम रति के उदय को दिखाकर भी तुलसी उसका सम्बन्ध 'पुरातन प्रीति' से जोड देते है

“चली अग्र करि प्रिय मखि सोई।

प्रीति पुरातन लखइ न कोई ॥

सुमिरि सीय नारद वचन उपजी प्रीति पुनीत।

चकित बिलोकति सकल दिसि जनु सिसु मृगी सभीत।”^३

हृदय मे उत्कण्ठा, नयनो मे आकुलता और देखने मे मृगी शिशु का भय दिखाते हुए तुलसी 'पुरातन प्रीति' और नारद की बात सामने लाकर सीता-राम के अवतारी रूप को सामने ला देते है और यह प्रीति निश्चित रूप से 'पुनीत प्रीति' रह जाती है। सीता के अनिर्वचनीय सौन्दर्य का प्रभाव राम पर भी पडा। उमका चित्रण करने तुलसी बढे, पर इनी-गिनी चौपाइयो के बाद ही सम्हल गये

१ “नव रम जप-तप जोग-वि। ग। ते मव जलचर चारु तडागा।” बा० का०, ३६ १०।

२. बा० कारड १०२।४।

३. ब०, २२-११०, २२६।

“ककन किंकिनि नूपुर धुनि सुनि । कहत लखन सन रामु हृदय गुनि ॥
मानहु मदन दुदुभी दीनी । मनसा विस्व विजय कह कीन्ही ॥
अस कहि फिरि चितए तेहि ओरा । सिय मुख ससि भए नयन चकोरा ॥
भए विलोचन चार अचचल । मनहु सकुचि निमि तजे दिगचल ॥
देखि सीय सोभा सुखु पावा । हृदय सराहत बचनु न आवा ॥
जनु बिरचि सब निज निपुनाई । बिरचि बिस्व कह प्रगटि दिखाई ॥
सुदरता कह सुन्दर करई । छबिगृह दीपसिखा जनु बरई ॥
सब उपमा कबि रहे जुठारी । केहि पटतरौ बिदेहकुमारी ॥”^१

इस प्रसंग को उद्धृत करने से स्पष्ट हो जाता है कि तुलसी किस प्रकार सीता-राम के शृंगार-चित्रण से बचते हैं। इस क्षेत्र की बारीक से बारीक अनुभूति को चित्रित कर सकने की उनमें पूरी-पूरी क्षमता है, पर वे जान-बूझकर बचना चाहते हैं, इस बात का यह प्रसंग निदर्शन है। थोड़ेसे शब्दों में व्यजित एव मर्यादित शृंगार ही तुलसी की भक्ति-भावना में आ सकता था।

इसी प्रकार वनपथ-प्रसंग का शृंगार सीमित एव व्यजित है। सौन्दर्य-शोभा से आकृष्ट ग्रामवधूतियों ने बड़े सकोच एव विनय से सीता से पूछा—“कोटि मनोज लजावनि हारे । सुमुखि कहहु को अहहिं तुम्हारे ।”^२ सीता ने बड़े सकोच के साथ मुस्कराते हुए उत्तर दिया

“सुनि सनेहमय मजुल बानी । सकुची सिय मन महुँ मुसुकानी ।
तिन्हहिं विलोकि विलोकति धरनी । दुहुँ सकोच सकुचति बरबरनी ।
सहज सुभाय सुभग तन गोरे । नाम लखन लघु देवर मोरे ।
बहुरि बदन त्रिधु अचल ढाकी । पियतन चितै भौह करि बाकी ।
खजन मजु तिरीछे नयननि । निज पति कहेहु तिन्हहिं सिय सयननि ।”^३

इस दाम्पत्य रति के सक्षिप्त किन्तु मनोरम चित्रण के साथ तुलसी ने कान्तारति का एक सामान्य रूप भी चित्रित किया है जिसे काव्य-शास्त्र की भाषा में नहीं बाधा जा सकता। जनकपुर पहुँचने पर राम लक्ष्मण नगर घूमने निकले। नगर-नारिया इन रूप-निधियों के सौन्दर्य को देखकर प्रेम-विवश हो गयी। वाटिका में पहले पहल जिम सीता की सखी ने उन्हें देखा था उसकी प्रेम दशा भी अजीब थी।^४ वनपथ में ग्रामवधुओं में भी इस सौन्दर्य-राशि के प्रति आकर्षण दिखाया गया है।^५ पुरुष-सौन्दर्य के प्रति नारी का यह आकर्षण कान्तारति के अन्तर्गत ही आता है। किन्तु यह आकर्षण इतना निर्मल एव सहज है कि इसे

१ बा० का०, २२१।१-१०।

२ श्रयो० का०, ११६।१।

३ २१६।२-८।

४ “तेहि दोउ बधु विलोके जाई । प्रेमविषस सीता पहि आई ।
तासु दमा देखी सखिन्ह पुलक गात जलु नैन ।” बा० का०, दो० २०८।

५ श्रयो० का०, दो० ११४-५।

“मुदित नारि नर देखहि सोभा । रूप अनूप नबन मनु लोभा ।”

“तरुन तमाल बरन तनु सोहा । देखत बोटि मदन मनु मोहा ।”

कान्तारति कहने से इसकी निर्मलता पर आच आती है। किसी अन्य शास्त्रीय शब्द के अभाव मे ही हम इसे 'सामान्य कान्तारति' कहकर चल रहे है। इस निर्मल श्रृगार का और सुन्दर परिपाक तुलसी ने कवितावली मे किया है।

सक्षेप मे मानस मे तुलसी का श्रृगार अत्यन्त मर्यादित, वर्णन मे अल्प एव सीमित, व्यजनापूर्ण, अनुभावो एव सचरियो के माध्यम से चित्रित होकर भी अस्थूल है। मर्यादा-पुरुषोत्तम राम और जगन्माता सीता के चरित्र मे तुलसी के भक्तिरस की परिकल्पना के भीतर इससे अधिक खुले श्रृगार-चित्रण की कोई गुंजाइश नहीं।

सीता-हरण के अनन्तर वियोग के अवसर भी कवि को मिलते रहे है। वन मे राम पशुओ-वृक्षो-लताओ से सीता की खोज पूछते फिरते है, ऋतुए उन्हे दाहक होती हैं, और कुछ परम्परा-भक्त शैली मे किन्तु अत्यन्त सयत रूप मे राम अपनी वेदना अभिव्यक्त करते हैं। किन्तु इससे कोई यह न समझे कि यहा तुलसी के अतिमानवीयत्व की छाया हट गयी है। उनकी भाषा मे यह सब 'मनुज-चरित' है

“एहि विधि विलपत खोजत स्वामी। मनहुँ महा विरही अति कामी।

पूरन काम राम सुखरासी। मनुज चरित कर अज अविनासी।”^१

रावण-द्वारा हरण करते समय, अशोक-वाटिका मे उसके द्वारा यातनाएँ दिये जाने पर, तथा इसी प्रकार के अवसर निकलने पर तुलसी ने सीता के घनीभूत विरह-दुःख का चित्रण किया है। यह विरह परिस्थिति, शील और व्यक्तित्व के अनुरूप अत्यन्त सयत एव सक्षिप्त है। अशोक-वाटिका मे सीता के विरह मे 'उन्माद' की स्थिति भी चित्रित है जब वे जल-मरने के लिए आकाश के अगारमय तारो से, पावकमय शशी से, अनलवर्षी पल्लवो वाले अशोको से अग्नि-कणो की याचना करती फिरती है। पर हनुमान् के साथ भेट मे सीता का विरह मर्यादित एव पुटपाक-व्यथा का सूचक ही चित्रित हुआ है

“बूडत विरह जलधि हनुमाना। भयहु तात मो कहूँ जलजाना।

अब कहु कुसल जाउ बलिहारी। अनुज सहित सुखभवन खरारी।

कोमल चित कृपाल रघुराई। कपि केहि हेतु धरी निठुराई।

सहज बानि सेवक सुखदायक। कबहुँक सुरति करत रघुनायक।

कबहु नयन मम सीतल ताता। होइहहि निरखि स्याम मृदुगाता।

वचन न आव नयन भरे बारी। अहह नाथ ही निपट बिसारी।

देखि परम विरहाकुल सीता। बोला कपि मृदु वचन विनीता।”^२

इस प्रकार सब मिलाकर मात्रा मे श्रृगार सक्षिप्त, व्यजनापूर्ण एव भक्तिरस की सीमाओ मे मर्यादित है।

हास्यरस—गोस्वामी जी की गभीर प्रकृति और आदर्श चरित्र-चित्रण मे हास्य को भी विशेष अवकाश नहीं है।

नारद-मोह मे एक प्रसंग हास्य का आता है जिसमे काम-पीडित नारद हास्य के आलम्बन के रूप मे चित्रित है

१ अरण्य काण्ड, दो० २१।१६-७।

२ सुन्दर का० १३।१-७।

‘जेहि दिसि बैठे नारद फ़ूली । सो दिसि तेहि न विलोकी भूली ।

पुनि-पुनि मुनि उकर्सहि अकुलाही । देखि दसा हरगन मुसुकाही ।”^१

यह हास्य नारद के रत्याभास से उत्पन्न है। अभिनव ने भरत के ‘श्रु गाराज्जायते हास’ की व्याख्या करते हुए इसी प्रकार के भावाभासो से हास्य की उत्पत्ति दिखायी है।^२

इसी प्रकार शिव की बेढगी बारात के चित्रण मे भी हलके हास की योजना^३ की गयी है। भगवान् विष्णु सब देवताओ को शिव के अन्ठे परिवार से अलग करा देते है। यह सब प्रेम-जन्य हास्य-विनोद है। यहा का हास स्नेह का फल है। अत इसका विभाव शिव-विषयक रति है।

इस प्रकार मानस मे हास्य यत्न-तत्र सचारी स्थितियो मे ही चित्रित है।

करुण—मानस के दो प्रसगो मे करुण की व्यजना अधिक मार्मिक है—एक तो राम के वन-प्रस्थान पर अयोध्या मे विरह-जन्य शोक का वातावरण जिसमे दशरथ की मृत्यु से शोक और घनीभूत हो उठा है, दूसरा है लकाकाण्ड मे लक्ष्मण के शक्ति लगने पर। दोनो ही प्रसगो मे शोक की परिकल्पना मर्मस्पर्शनी है।

दशरथ की मृत्यु को तुलसी ने शोक के विभाव के रूप मे कम ही चित्रित किया है। दशरथ-मरण उस व्यापक शोक का उद्दीपन ही होकर आया है जो राम के वन चले जाने के कारण अयोध्या के नर-नारियो, पशु-पक्षियो, नदी-घाटो मे भी फैला हुआ हे। यह शोक-धारा चित्र-कूट पर भरत के पहुचने तक बहती चली जाती है।

विरह-जन्य शोक को सामान्यत शोक नहीं कहा जाता। किन्तु भरत के शोक के विभावो मे न केवल मृत्यु को अपितु इष्ट-विप्रयोग को भी परिगणित किया है।^४ गोस्वामीजी ने भी राम-वियोग को इसी गहरे विप्रयोग के रूप मे चित्रित किया है।

लक्ष्मण-शक्ति के प्रसग मे राम जैसे गम्भीर व्यक्ति को गहरे शोक मे दिखाकर तुलसी ने काव्योचित कार्य ही किया है। राम का यह शोक मर्यादाओ को तोडता दिखायी पडता है। यदि उन्हे ऐसा आभास होता तो वे पिता के वचन टाल देते। दुनिया कहेगी स्त्री के लिए भाई को राम ने खोया।^५

रस-दृष्टि से तुलसी ने शोक को रस-परिपाक की स्थिति तक पहुँचाया है किन्तु उसे पूर्णत स्वतन्त्र विकसित नहीं होने दिया। उदाहरणत लक्ष्मण-शक्ति पर राम के शोक को राम के अपौरुषेयत्व की आगे-पीछे जागरूक चेतना दिखाकर पाठक के लिए शोकानुभूति का

१ बा० का०, १३४।१-२।

२ अमि० भा०, भा० १, पृ० २९६।

३. बालकाण्ड, शिव-विवाह-प्रसग।

४. ना० शा० अ० ६ पृ० ३१७। “शापवलेशविनिपतितेष्टजनविप्रयोगविभ्रानाश्रवधवन्धविद्रोपघात-व्यसनसयोगादिभिर्विभावैः समुपजायते।”

५ (क) “जौ जनतेउ वन बहु बिछोहू। पिता वचन मनतेउ नहि ओहू।” ल० का०, ६०।६।

(ख) “जैहउ अरवध कौन मुह लाईं। नारि हेतु प्रिय भाइ गवाईं।

बर अपयसु सङ्घतेउ जग माहीं। नारि हानि विमेष छति नाहीं।

अब अपलोकु सोकु सुत तोरा। सहिहि निठुर वठोर उर मोरा।” वही, ६०।१०-४।

स्वरूप कुछ हलका कर दिया है। उस प्रसंग के आदि और अन्त इस दृष्टि से ध्यान देने योग्य है

(क) उहा राम लछिमनहि निहारी । बोले वचन मनुज अनुसारी ॥”^१

(ख) उमा एक अखड रघुराई । नरगति भगत कृपाल दिखायी ॥”^२

इस प्रकार इस शोक-चित्रण मे तुलसी का उद्देश्य पाठक को शोकानुभूति कराना ही नहीं, अपितु उन राम के महत्त्व के प्रति श्रद्धानत करा देना है जो भाई के लिए नहीं, अपितु भक्त के लिए अपने आदर्श और मर्यादा को तिलाजलि देकर अपयश भी सहने को तैयार हैं ।^३

वीर और रौद्र—मानस मे उत्साह की व्यजना के तथा क्रोध के आवेग के अनेक प्रसंग आये है, यद्यपि इन सबमे वीर और रौद्र का बधा-बधाया परिपाक नहीं है ।

लक्ष्मण-परशुराम सवाद मे इसकी एक झलक मिलती है । दोनो ओर से आवेश का अच्छा चित्रण इस प्रसंग मे है । परशुराम मे क्रोध के वाचिक और कायिक अनुभावो की योजना अच्छी है, पर लक्ष्मण मे क्रोध की अपेक्षा व्यग्य और चिदाने की प्रवृत्ति का चित्रण अधिक है । अत रौद्र का रसात्मक परिपाक इस प्रसंग मे नहीं हो पाता ।

वस्तुत इस प्रसंग की योजना वीर या रौद्र के परिपाक के लिए है ही नहीं, अपितु परशुराम जैसे क्रोधी और क्षत्रियकुल-घालक गर्वोन्नत व्यक्त को राम के सामने नत-फन दिखाकर अन्ततोगत्वा राम के महत्त्व की प्रतिष्ठा दिखानी है । इस प्रसंग का अन्त तुलसी ने इसी रूप मे किया है

“जाना राम प्रभाउ तब पुलक प्रफुल्लित गात ।

जोरि पानि बोले बचन हृदय न प्रेम ममात ॥”^३

अत इस प्रसंग की भाव-व्यजनाओ का उपयोग राम-महत्त्व की दृष्टि से ही किया गया है । भक्तिरस की पुष्टि के लिए जहा तक इन भावो की व्यजना उठायी जा सकती थी, उठायी गयी है ।

वीर और रौद्र दोनो की सुन्दर परिकल्पना हमे लका काण्ड मे मिलती है । अगद और रावण के सवाद मे उत्साह और आवेश का सफल उपयोग हुआ है । युद्ध मे तो वीर और रौद्र दोनो मिलकर चले है । युद्ध-प्रसंग मे ही दो बार बीभत्स की योजना भी हुई है । साथ ही स्थल-स्थल पर कभी इस पक्ष मे तो कभी उस पक्ष मे भय की योजना करते हुए गोस्वामीजी ने युद्ध वर्णन को सजीव बनाया है । इस प्रसंग मे भावो के अनुरूप ही शब्दावली और छन्द की गति ने रस-परिकल्पना को सफल बनाया है ।

पर इन सब चित्रणो मे उद्देश्य है राम-महत्त्व की प्रतिष्ठा । अगद-रावण-सवाद मे जो भाव-व्यजना है उसका अवसान अगद के महत्त्व मे होता है । अगद ने सभा मे जाने से पूर्व रावण के एक पुत्र का सहार किया, सभा मे पहुँचकर समस्त सामन्तो के सहित रावण को छकाया, रावण के मुकुटो को उठाकर राम-दल मे फेक दिया । इस प्रकार अगद का महत्त्व गोस्वामीजी पग-पग उभारते चले गये है । किन्तु इस महत्त्व का श्रेय अगद को नहीं, राम को

१ लका काण्ड, ६०।१ ।

२ वही, ६०।५८ ।

३. बाल काण्ड, दो० २८४ ।

है। न स्वयं अगद ही अपना महत्त्व समझते हैं, न कवि ही। समूचे प्रसंग को तुलसी शिव के द्वारा इन शब्दों में राम-महत्त्व में पर्यवसित कर देते हैं

“उमा राम की भृकुटि विलासा। होइ विस्व पुनि पावइ नासा।

तून ते कुलिस कुलिस तून करई। तामु दूत पन कहु किमि टरई।”^१

इसी प्रकार युद्ध-प्रसंग में भी तुलसी राम के अलौकिक महत्त्व को बार-बार इस प्रकार सामने लाते रहते हैं कि रावण-पक्ष का महत्त्व बढ़कर भी शका आशका की स्थिति नहीं ला पाता, राम-पक्ष के महत्त्व के कर्म अपनी पूरी महत्ता स्थापित नहीं कर पाते। यहाँ तक कि स्वयं भगवान् राम के वीरतापूर्ण कर्म भी उनके परमपुरुषत्व के वर्णन के कारण उनकी सामान्य क्रीडा मात्र रह जाते हैं

“उमा करत रघुपति नर लीला। खेलत गरुड जिमि अहिगन मीला।

भृकुटि भग जो कालहि खाई। ताहि कि सोहइ ऐसि लराई।”^२

राम यदि स-दल नाग-पाश में बध भी गये तो क्या हुआ ?

“रन-सोभा लागि प्रभुहिं बधायौ। नाग पास देवन भय पायो।

गिरिजा जासु नाम जपि मुनि क टाहिं भव पास।

सो कि बध तर आवइ व्यापक विस्व निवास।”^३

तो तुलसी के राम का मेघनाद की नाग-पाश में बधना रण-शोभा के लिए है। तात्पर्य यह कि तुलसी का कवि वीर रौद्रादि रसों की सुन्दर योजना करता है किन्तु तुलसी का भक्त उन रसों के परिपाक को एक निश्चित रेखा से आगे नहीं बढ़ने देता और उनका उपयोग उसी रूप में करता है जिस रूप में वे भगवान् राम का महत्त्व एवं गुणानुवाद करते हुए भक्ति रस के अंग बन सके।

भयानक—रस कोटि तक पहुँचने वाले भय के चित्र मानस में कम ही हैं। लका काण्ड में ही युद्ध प्रसंग में कभी एक सैन्य दल में तो कभी दूसरे में भय की स्थिति का तुलसी ने चित्रण किया है। ये भय की स्थितियाँ सामान्यतः प्रसंग व्याप्त रस की पोषक संचारी स्थितियाँ ही समझनी चाहिए।

लका-दहन के समय भय विपक्ष-निष्ठ है। इस प्रसंग में भय का जैसा परिपाक कवितावली में हुआ है वैसा मानस में नहीं। विपक्ष-निष्ठ भय की अनुभूति में पाठक डूबता नहीं, अपितु अपने मनोनीत पक्ष के महत्त्व में नत होता है। इसी रूप में इस प्रसंग के भय की कल्पना है

“निबुक चढेउ कपि कनक अटारी। भईं सभित निसाचर नारी।

हरि-प्रेरित तेहि अवसर चले पवन उनचास।

अट्टहास करि गरजा कपि बढि लाग अकास।

देह बिसाल परम हृदआई। मंदिर ते मंदिर चढि धाई।

जरइ नगर भा लोग बिहाला। झपट लपट बहु कोटि कराला।

१. लका काण्ड, ३४।८।

२. वही, ६५ १-२।

३. वही, ७०।१३।

तातु मातु हा सुनिय पुकारा । एहि अवसर को हमहि उबारा ।
हम जो कहा यह कपि नहि होई । बानर रूप धरे सुर कोई ।”^१

इस चित्र मे लका-वासियो मे भय का विधान है । हनुमान् के आकार बढाने अदि मे अद्भुत की सृष्टि है । दोनो ही बाते हनुमान के महत्त्व की प्रतिष्ठा करती है । किन्तु वास्तविक महत्ता तो उस ‘हरि’ की है जिसने सभी वायुओ को प्रेरित किया है । सारी लका जली, विभीषण का घर नही जला । क्यो, यह शिवजी के मुख से सुनिए—

“ताकर दूत, अनल जेहि सिरजा । जरा न सो तेहि कारन गिरिजा ।”^२

तो मानस मे भय के प्रसंग अनेक है । अधिकांश मे तो उसकी स्थिति हलके सचारियो के रूप की है, प्राय इस वर्ग के सचागी भावो की ही । जिन प्रसंगो मे इसका कुछ खुलकर परिपाक है भी, उनमे भी या तो यह वीर-रौद्र आदि किसी अन्य वर्ण रस का अंग है, अथवा विषय-निष्ठ होता हुआ राम वर्ग का महत्त्व स्थापित करता हुआ अन्ततोगत्वा भक्तिरस के परिपाक मे योग देता है ।

बीभत्स—बीभत्स का स्वतन्त्र चित्रण मानस मे कही नही है । लकाकाण्ड मे ही युद्ध के प्रसंगो मे दो स्थलो पर तुलसी ने युद्ध का वर्णन विषयानुरूप सजीव करने के लिए बीभत्स की झलक प्रस्तुत की है । अत वह बीभत्स वहाँ के प्रसंग-निष्ठ रस का अंग है, स्वतन्त्र नही ।

वात्सल्य—रामचरितमानस मे वात्सल्य की परिवर्तन भी राम के महत्त्व की अनावश्यक चेतना से दबी हुई है । यह चेतना उसे भक्तिरस मे ही पर्यवसित करती है, एक स्वतन्त्र रस के रूप मे परिकल्पित नही होने देती । बालक राम के प्रति वात्सल्य रति के अनुभव-कर्ता सभी पात्र राम के ब्रह्मत्व की चेतना से आक्रान्त है । राम के जन्म होते ही कौशल्या ने चतुर्भुज रूप के दर्शन कर भक्त के रूप मे स्तुति की । वशिष्ठ ने नामकरण के समय सबको आगाह करते हुए उनके परब्रह्मत्व का परिचय कराते हुए नाम रखे

“जो आनन्द-सिन्धु सुखरासी । सीकर तै वैलोक सुपासी ।

सो सुखधाम राम अस नामा । अखिल लोक दायक विश्रामा ।”^३

कभी मानो भूल से यदि कौमल्या को कभी वात्सल्य की स्वाभाविक अनुभूति हुई तो तुलसी अगली ही पक्ति मे उस शिशु की परब्रह्मता समझाने के लिए आपको तैयार मिलेगे

“हृदव अनुग्रह इदु प्रकासा । सूचत किरन मनोहर हासा ।

कबहुँ उछग कबहुँ बर पलना । मातु दुलराइ कहहि प्रिय ललना ।

व्यापक ब्रह्म निरजन निर्गुन बिगत विनोद ।

सो अज प्रेम भगति बस कौसल्या की गोद ।”^४

इस प्रकार की वात्सल्य-परिकल्पना मे काव्य-निष्ठ आश्रय पात्रो को भी वात्सल्य की

१ सु दर काण्ड, २४।१०, दो० २५ ।

२ वही, ०५।७ ।

३ बालकाण्ड, १६६।५-६ ।

४. १६७।७-८, १६८ ।

अनुभूति नहीं होती, पाठक को तो दूर की बात है। वस्तुतः शिशु राम की कमनीय बाल-छवि की सुन्दर झलक दिखाते हुए तथा यदा-कदा मातृ-हृदय की झँकी प्रस्तुत करते हुए भी तुलसी पाठक को भक्तिरस में ही निमग्न कराना चाहते हैं। और, इस उद्देश्य के अनुरूप मानस में उनकी वात्सल्य-परिकल्पना पूर्ण सफल है। ऐसा ही वात्सल्य उनके भक्ति-सरोवर का एक चारु मीन बन सकता था।

अद्भुत—रामचरितमानस में यदि काव्यरसों में से किसी का सर्वाधिक चित्रण हुआ है तो वह रस है 'अद्भुत'। मानस में आदि से लेकर अन्त तक यह रस परिव्याप्त है। राम के विस्मय पूर्ण कर्म ही नहीं, उनके दासो-आश्रितों के भी विस्मय-पूर्ण कर्मों से मानस भरा पड़ा है। लकाकाण्ड को ही ले लीजिए। नल-नील ने समुद्र पर पाषाण तैरा दिये। लका में राम-दल के पहुँचते ही सारे वृक्ष फलों से लद गये और सेना की भोजन समस्या का हल हो गया। राम ने अपने दल में बैठे ही बैठे रावण के छत्र एव मन्दोदरी के ताटको को काट दिया। अगद ने रावण के चार मुकुट ऐसे फेंके कि राम-दल में ही आकर गिरे। अगद का चरण रावण दल के असख्य योद्धा मिलकर भी टसमसा न सके। युद्ध में तो राक्षसों द्वारा माया के रूप में और राम-परिकर द्वारा उनके निराकरण के रूप में अनेकत्र अद्भुत का चित्रण है। वस्तुतः मानस अद्भुत रस से भरी पड़ी है, कहीं स्वतन्त्र तो कहीं दूसरे काव्यरस की प्रतिष्ठा कराते हुए।

पर मानस का अद्भुत भी अपने में स्वतन्त्र काव्यरस नहीं है। वह भी प्रायः रामरति का एक अंग है। जो राम के कृपापात्रों के महत्त्वपूर्ण अद्भुत कर्म हैं उन सबका आधार राम की महत्ता है, राम की ही सत्ता है। स्वयं राम के अद्भुत कर्म, अद्भुत गुण, अद्भुत सौन्दर्य, उनकी क्रीडा एव उनका स्वरूप है। वस्तुतः मानस का अद्भुत अन्ततोगत्वा पर्यवसित रूप में राम के महत्त्व की प्रतिष्ठा करता हुआ राम-विषयक रति के विभाव-पक्ष की प्रतिष्ठा करता है। कभी आलम्बन का स्वाभाविक-स्वरूपात्मक अश बनकर, कभी उद्दीपन रूप में आकर। नल-नील ने सागर पर पाषाण तैराकर एक आश्चर्य किया

“बूडहि आनहि बोरहि जेई। भये उपल बोहित सम तेही।”^१

परन्तु

“महिमा यह न जलधि कर बरनी। पाहन गुन न कपिन्ह कइ करनी।”^२

तब इसका रहस्य क्या है, यह आपको शिवजी ही बताएँगे

श्रीरघुवीर प्रताप ते सिधु तरे पाषान।

ते मतिमन्द जे राम तजि भजहि जाइ प्रभु आन।”^३

शान्तरस—यों मानस में जिस प्रकार पदे-पदे अद्भुत परिव्याप्त है, उसी प्रकार सहज अनासक्ति, शान्त वृत्ति, निर्मल ज्ञान एव उच्च विवेक पर आधृत तुलसी की भक्ति में शान्त भी सहज रूप से घुला हुआ है। फिर भी उत्तर काण्ड में शान्त रस का विशेष परिपाक है।

१. लका काण्ड, २।८।

२. वही, ४।६।

३. वही, दो० ३।

हमारे ऊपर के कथन से यह स्पष्ट ही है कि मानस मे शान्त का स्वतन्त्र स्थान नहीं है, वह भक्ति-योगी शान्त ही है। अतः उसे शान्त-भक्तिरस ही कहा जाना चाहिए।

मानस मे शान्त दो रूपो मे मिलेगा—एक पात्र-निष्ठ रूप मे, दूसरा उपदेश के रूप मे। पात्र-निष्ठ शान्त भक्ति की अनुभूति के साथ सहज रूप मे घुला हुआ है। भगवद्रति का स्वाभाविक अर्थ है विमल विवेक, अतुल अनासवित और घनीभूत अनन्य प्रीति।

उपदेश रूप मे आये शान्त के दो स्थल उत्तरकाण्ड से उदाहरणस्वरूप लिये जा सकते हैं। पहला है राम द्वारा भरत को सतो का स्वरूप समझाते हुए, दूसरा है उन्ही के द्वारा नगर-वासियो को कर्तव्योपदेश करते हुए

(क) “विषय अल्पद सील गुनाकर । पर दुख-दुख सुख-सुख देखे पर ।
सम अभूति-रिपु विमद विरागी । लोभामरष हरष भय त्यागी ।”^१

(ख) एहि तन कर फल विषय न भाई । स्वर्गउ स्वल्प अत दुखदाई ।
नर तनु पाइ विषय मन देही । पलटि सुधा ते सठ विष लेही ।”^२

इस प्रकार हम देखते हैं कि मानस मे काव्यरसो की स्थिति भक्तिरस की सापेक्षता मे ही है। मानस का तो एक ही प्रतिपाद्य रम है—भक्तिरस, जिसे तुलसी ने एक ‘विशेष रस’ कहा है।^३ काव्यरस उसी के शोभाधायक उपादान है। इतनी बात अवश्य है कि राम-चरितमानस विनयपत्रिका के समान केवल अपने मे ही परिनिष्ठित भक्तिरस का काव्य नहीं है, उसमे काव्यरसो की चारुता का भी योग है। पर यह योग कवितावली के समान भक्तिरस से अधिक बढ नहीं जाता।

काव्यरसो मे से मानस मे अद्भुत और शान्त तो सहज रूप मे भक्तिरस के साथ घुलकर एकाकार हे। अद्भुत का समावेश भक्तिरस के विभाव-पक्ष मे अधिक है, शान्त का आश्रय-पक्ष और भाव-पक्ष मे। अद्भुत आलम्बन मे एकाकार है, चाहे कर्म के साथ चाहे शक्ति के साथ, चाहे कृपापात्रो के कर्मो के रूप मे। शान्त भक्ति के स्थायी भगवद्रति के साथ सहज स्वभाव से मिला हुआ है।

इन दो रसो के अतिरिक्त काव्यरसो मे से करुण, वीर और रौद्र की परिकल्पना एक पर्याप्त मात्रा तक विकसित और परिखूड है। राम-वनवास, दशरथ-मरण, सीता-वियोग, लक्ष्मण-शक्ति, कौसल्या का राम-वियोग, इस प्रकार विरह के विविध रूपो एव स्वयं शोक स्थायी के सहज और मर्मस्पर्शा विकास के कारण करुण की परिकल्पना अन्य सबसे उत्कृष्ट है। बीभत्स और भयानक अनुयोगी रस होकर ही प्रायः आये हैं। हास्य का अभाव-सा है। शृंगार सीमित, व्यजित एव अस्थूल होने के साथ मर्यादित है।

ये सभी काव्यरस भक्तिरस के परिवेश को व्यापक और सुन्दर बनाते हुए ही आते हैं। इनकी अनुभूति मे पाठक यदि कुछ भी भक्ति-संस्कारो से युक्त है तो उसे इनके आस्वादन के साथ पर्यवसित रूप मे भक्तिरस का ही आस्वादन होता है। मानस के भक्तिरस मे कथा

१ उत्तर काण्ड, ३७।१-२।

२. वही, ४३।१-२।

३ “जेहि महु आदि मव्य अरवसाना । प्रभु प्रतिपाद्य राम भगवाना ।” उ० का०, ६०।६।

“रामचरित जे सुनत अघाही । रस विशेष जाना तिन्ह नाहीं ।” उ० का०, ५२।१।

और चरित्र का आधार लेने के कारण सामान्य से सामान्य पाठक का प्रवेश है। जन-सामान्य के लिए उसका काव्य-सौन्दर्य चाहे अपरिचित हो, काव्यरसों की चर्चणा चाहे उसे न हो पाये, किन्तु उसका भक्तिरस इतना आवेगमय है कि पाठक इसमें अवश्य डुबकी लगा लेता है।

मानस में परिकल्पित भक्तिरस आलम्बन की महत्त्वचेतना से समन्वित गहरी रति पर अवस्थित है। साथ ही उसमें ज्ञान-विवेक का सहज योग है। अतः एक ओर तो इस रस-परिकल्पना में कोई उलझन न होकर सहजता है, दूसरी ओर लोकमगलकारी शुभ प्रभाव है। मानस की कथा परिचित एवं सहज सवेद्य है, अतः सामान्य जन का उसमें सहज प्रवेश है। उसमें साधारणीकरण की मात्रा उस कोटि की है जिसमें जन-सामान्य को भी बाधा नहीं है। हिन्दी के किसी भी कथा-काव्य की ऐसी शुभोदकी रस-परिकल्पना नहीं जैसी रामचरित-मानस की है। उसमें जन-सामान्य, काव्य-रसिक और भक्त अपनी-अपनी दृष्टि से समान रूप से डूब सकते हैं। किन्तु उसका भक्तिरस इतना आग्रही है कि पाठक कितना ही तटस्थ क्यों न हो, एक बार को अवश्य उससे आप्लावित होता है।

मानसी रस-परिकल्पना का विभाव-पक्षीय वातावरण अलौकिक एवं अनास्था-सम्पन्न व्यक्तियों के लिए एक मात्रा तक अतिशयोक्तिपूर्ण भी है। पर ऐसे लोगों के लिए भी उसमें काव्य रसत्व एवं शुभोदकी प्रभाव ग्रहण करने की पूरी गुंजाइश रहती है। इन्हीं तत्त्वों के आधार पर मानसी रस-परिकल्पना उसे विश्व-काव्य का अग बनाती है। श्रद्धापूर्ण आस्थामय व्यक्तियों के लिए तो वह अतिशयोक्ति एवं अलौकिकता ही काव्यरसत्व के स्तर से उठाकर 'विशेष' भक्तिरस का आस्वादन कराने वाला एक मात्र साधन है।

मानसी रस-परिकल्पना में कवित्व का पूरा योग है, काव्यरसों का सुन्दर परिपाक है। पर वह सब तुलसी की आत्म-समीक्षा के अनुसार भक्तिरस के परिवेश के भीतर ही है। अतः मानस का अगो रस है 'भक्तिरस', अग रस है विविध काव्यरस। इस ग्रन्थ में काव्यरस काव्य की आत्मा नहीं, कमनीय, भक्ति-सरोवर के शोभाभायक सुन्दर जलचर मात्र है।

कवितावली

कवितावली की रस-परिकल्पना में भक्तिरस की अपेक्षा काव्यरसों का उभार अधिक है। मानस से उसकी यही विशेषता है कि मानस में जहाँ काव्यरसों के ऊपर भक्तिरस छाया हुआ है, कवितावली में काव्यरस भक्तिरस का अनुरजन पाते हुए भी पर्याप्त स्वतन्त्र रूप में विकसित हो सके हैं।

कवितावली मानस के समान पूर्ण-चरित नहीं, न ही प्रबन्ध काव्य है। वह समय-समय पर लिखे चुने हुए प्रसंगों की काव्यात्मक अभिव्यक्ति है जिसकी बाह्य परिधि भक्ति की ही है, भक्ति भी इस नाते कि उसका सम्बन्ध राम-चरित से है। इस रचना में सभी काव्यरसों की परिकल्पना नहीं। उत्तर काण्ड विविध भाव-लहरियों का सकलन है जिसमें कथा-विकास एवं कथा-सम्बन्ध का कोई प्रश्न नहीं है। उत्तर-काण्ड विनयपत्रिका के समान आत्मानुभूति-प्रधान अभिव्यक्तियों का सकलन है, पूर्व के काण्ड राम-कथा से सम्बद्ध है। इस बिखरे उद्देश्य को बटोरकर चलने के कारण कवितावली की रस-परिकल्पना भी तदनु रूप ही है। मानस में भक्तिरस के अगो रूप से जैसे सभी काव्यरस एकसूत्रना में सग्रथित हैं, वैसे सग्रथन का प्रश्न नहीं उठता। फिर भी इस सबके कहने का यह अर्थ कदापि नहीं कि कवितावली में भक्ति के आदर्श ही नहीं हैं। रामचरितमानस के समूचे आदर्श तथा उसकी रस-परिकल्पना

को परिचालित करने वाली दृष्टि यहा भी मूलत वैसी ही है। ग्रन्थरूप एव उद्देश्य की यत्किञ्चित् भिन्नता से उसमे यत्किञ्चित् ही रूपान्तर है, जिसका हम ऊपर उल्लेख कर चुके है।

कवितावली की रस-परिकल्पना की सामान्य विशेषताओ को निम्न रूप मे समझना चाहिए

१ कवितावली मे तुलसी का मूल आदर्श कि राम-चरित से स्वतन्त्र प्राकृतजन-गुणगान नही करना, सुरक्षित है। राम-भक्ति के मूल आदर्श यहा भी उसी प्रकार रखे गये है जैसे वे मानस मे पाये जाते है।

२ मूल आदर्शो को अविक्षत रखते हुए भी यहा की रस-परिकल्पना को राम के महत्त्व की अनावश्यक चेतना एव अलौकिकत्व-प्रदर्शन के द्वारा आच्छादित नही किया गया। मानस मे इन तत्त्वो के अतिमात्र प्रयोग के द्वारा ही काव्यरसो को भक्तिरस के भीतर समेटा गया था। कवितावली मे इस प्रयोग के न होने से काव्यरसो का प्रकृत एव सहज विकास हो सका है।

३ मात्रा की दृष्टि से सभी काव्यरसो का चित्रण समान नही है, न ही सभी काव्य-रसो की परिकल्पना है। हास्य और बीभत्स के एक-एक ही छद है तो विस्तृत उत्तर काण्ड मे शान्त के लिए पूरा-पूरा अवकाश दिया गया है।

४ कवितावली मे रौद्र, वीर, भयानक परुष रसो का परिपाक अन्य सब ग्रन्थो से श्रेष्ठ हुआ है। मानस से भी यहा इन रसो के सुन्दर चित्रण का प्रमुख कारण यही है कि यहा काव्यरसो की परिकल्पना को साग्रह भक्तिरस मे डुबा कर राम महत्त्व मे पर्यवसित करने का प्रयास नही है। यहा उनका स्वतन्त्र विकास हुआ है, राम-महत्त्व है तो सहज-व्यजित है।

५ कवितावली की रस-परिकल्पना को उसके छद, भाषा एव नाद, तात्पर्य यह कि कवित्व के सभी उपादानो का विशेष योग प्राप्त है। यहा के कवित्व को न प्रबन्ध-विधान की चिन्ता है, न समानुपात की, न भक्तिरस के बधान की। उसका यहा एक ही प्रमुख उद्देश्य है, रस-व्यजना। अत काव्यरसो का परिपाक यहा अधिक सहज है। भले ही किसी रस का परिपाक एक ही पद मे क्यों न हो ?

६ रस-व्यजना के लिए उपयोगी विभाव-विधान के साथ सचारियो एव अनुभावो की जैसी योजना यहा पायी जाती है वैसी मानस मे भी नही है।

इस सामान्य परिचय के साथ अब हम कवितावली मे परिकल्पित रसो की स्थिति सक्षेप मे समझने का प्रयास करेगे।

वात्सल्य—कवितावली के प्रारम्भ मे रामादि चारो शिशुओ की माधुरी छवि का चित्रण है। इन पदो मे वात्सल्य वर्णित है। काव्य-निष्ठ वात्सल्य के आश्रय दशरथ और माताओ की अनुभूतियो को अकन करने का विशेष प्रयास नही है। बाल-छवि के प्रति इन पदो मे तुलसी ने अपनी ही रति को प्रस्तुत किया है, अत यहा कवि ही रति का आश्रय है।

कवि की यह रति अपने मे मातृत्व-पितृत्व के अभिमान के साथ नही है, इस रति मे सौन्दर्य की मुग्धता और महत्त्व की चेतना मिली हुई है।

“तुलसी अस बालक सो नहिं नेह कहा जप जोग समाधि किये ?

नर ते खर सूकर स्वान समान कहौ जग मे फल कौन जिये ?”^१

पर इस महत्त्व-चेतना ने सौन्दर्य-बोध को आच्छादित नहीं किया, बाल-चित्रण ही विभाव रूप में सामने आता है

“अवधेस के द्वारे सकारे गई, सुत गोद के भूपति लै निकसे ।
अवलोकित हौ सोच-विमोचन कौ ठगि सी रही, जे न ठगे धिक से ।
तुलसी मन-रजन रजित-अजन नयन सु खजन जातक से ।
सजनी ससि में समसील उभै नवनील सरोरुह से विकसे ।”^१
“कबहूँ ससि मागत आरि करै, कबहूँ प्रतिबिम्ब निहारि डरै ।
कबहूँ करताल बजाइ कै नाचत, मातु सबै मन मोद भरै ।
कबहूँ रिसियाइ कहै हठि कै, पुनि लेत सोई जेहि लागि अरै ।
अवधेस के बालक चारि सदा तुलसी मन-मन्दिर में बिरहै ॥”^२

कवितावली में वात्सल्य-चित्रण सूर के समान मनोवैज्ञानिक नहीं है, उतने विस्तृत रूप में चित्रण का यहाँ उद्देश्य भी नहीं है। वह वर्णित अधिक है। वस्तुतः उसमें वात्सल्य-रस का परिपाक नहीं, तुलसी की अपनी रति का ही परिपाक है जो बाल-छवि से विभावित है और जिसका अपना प्रकृत रूप दास्यभक्ति का ही है।

श्रुगार—कवितावली में भी मानस के समान ही श्रुगार सक्षिप्त, सयत, व्यजित एवं मर्यादित है। लगभग उन्हीं प्रसंगों को यहाँ भी लिया गया है जो मानस में वर्णन का अवकाश पा चुके हैं। फिर भी, यहाँ एक काव्यरस के रूप में विकसित होने का उसे कुछ अधिक अवसर मिला है। उसके दाम्पत्य-रति और कान्ता-रति वाले दोनों रूप यहाँ अधिक सबलता से अंकित हुए हैं।

दाम्पत्य-रति के मधुर परिपाक के दो अवसर हैं जो अत्यन्त सुन्दरता से निरूपित हैं। एक है विवाह-प्रसंग का, दूसरा है वन को प्रस्थान करते ही सीता की परिश्रान्तावस्था का। दोनों चित्र प्रस्तुत हैं

(क) “दूल्हा श्री रघुनाथ बने, दुलही सिय सुन्दर मंदिर माही ।
गावति गीत सबै मिलि सुन्दरि, वेद जुवा जुरि विप्र पढाही ।
राम कौ रूप निहारति जानकी ककन के नग की परछाही ।
यातै सबै सुधि भूलि गई कर टेकी रही पल टारति नाही ।”^३

(ख) “पुर तै निकसी रघुबीर वधू, धरि धीर दये मग में डग द्वै ।
झलकी भरि भालकनी जल की, पुट सूखि गये मधुराधर वै ।
फिरि बूझति है ‘चलनौ अब केतिक, पर्णकुटी करिहौ कित ह्वै ।
तिय की लखि आतुरता पिय की अखिया अति चारु चली जल चवै ।”
जल को गए लम्बन है लरिका, परिखौ पिय, छाह घरीक ह्वै ठाढे ।
पोछि पसेउ बयारि करौ, अरु पाय पखारिहौ भूभुरि डाढे ।
तुलसी रघुबीर प्रिया स्रम जानि कै बैठि बिलब लौ कटक काढे ।
जानकी नाह कौ नेह लख्यौ, पुलको तनु, बारि त्रिलोचन बाढे ।”^४

१. कवितावली, बाल काण्ड, पद १ ।

२. वही, पद ४ ।

३. वही, पद १७ ।

४. कवितावली, अयोध्याकाण्ड, पद ११-१२ ।

हम इन अति परिचित उद्धरणों को प्रस्तुत करके तुलसी के श्रृंगार वर्णन की केवल प्रशंसा ही नहीं करना चाहते, अपितु यह दिखाना चाहते हैं कि दाम्पत्य-रति के परिपाक के लिए सचारियो तथा अनुभावो की जैसी सधन, सजीव एव मधुर योजना यहा है वैसी मानस मे नहीं है। कुछ ही पहले वन की विपत्तियो से लोहा लेने के लिए तैयार होकर चलने वाली रामचरितमानस की सीता नगर से दो डग चलने पर यह पूछ ही नहीं सकती थी कि 'चलनो अब केतिक, पर्णकुटी कग्हौ कित ह्वै ?'। न मानस के राम अपना प्रेम-प्रदर्शन 'विलब लौ कटक काढ' कर सकते थे। किसी ब्रह्मसत्ता की मनुज-लीला की याद दिलाकर तुलसी यहा पाठक को काव्यरस के आस्वादन से रोक नहीं देते, उसे एक मर्यादित, सयत एव उदात्त श्रृंगार का काव्यात्मक आस्वाद करने का पूर्ण अवसर प्रदान करते हैं।

ग्राम-वधुओ के साथ सीता के वार्तालाप की योजना यहा भी तुलसी ने की है। दोनो चित्रो को आमने-सामने रख लीजिए, दोनो की वर्ण्य-समानता होने पर भी दृष्टिकोण का सूक्ष्म अंतर स्पष्ट हो जायगा। हम यहा दोनो प्रसंगो को प्रस्तुत कर रहे हैं

रामचरितमानस—“सिय समीप ग्रामतिय जाही। पूछत अति सनेह सकुचाही।

बार बार सब लागहिं पाए। कर्हि बचन मृदु सरल सुभाए।

राजकुमारि विनय हम करही। तिय सुभाय कछु पूँछत डरही।

स्वामिनि अविनय छमबि हमारी। बिलगु न मानहु जानि गवारी।

राजकुअर दोउ सहज सलोने। इन्ह ते लही दुति मरकत सोने।

स्यामल गौर किसोर बर सुदर सुषमा ऐन।

सरद सर्वरीनाथ मुखु सरद-सरोरह नैन ॥

कोटि मनोज लजावनिहारे। सुमुखि कहहु को अहहि तुम्हारे।

सुनि सनेहमय मजुल बानी। सकुची सिय मन मह मुसुकानी।

तिन्हहि विलोकि विलोकति धरनी। दुहु सकोच सकुचति बरबरनी।

सकुचि सप्रेम बालमृगनयनी। बोली मधुर वचन पिकबयनी।

सहज सुभाय सुभग तन गोरे। नामु लखनु लघु देवर मोरे ॥

बहुरि वदन विधु अचल ढाँकी। पिय तन चितै भौह करि बाकी।

खजन मजु तिरिछे नयननि। निज पति कहेउ तिन्हहि सिय सयननि।”^१

कवितावली—“सीस जटा, उर बाहु विसाल, विलोचन लाल, तिरिछी सी भौहै।

तून सरासन बान धरे, तुलसी वन-मारग मे सठि सोहै।

सादर बारहिं बार सुभाय चितै तुम त्यों हमरो मन मोहै।

पूछति ग्रामवधू सिय सो 'कहौ, सावरे से सखि रावरे को है ?'

सुनि सुदर बैन सुधारस साने, सयानी है जानकी जानी भली।

तिरछे करि नैन दै सैन तिन्हे समुसाइ कछु मुसुकाइ चली।

तुलसी तेहि औसर सोहै सबै अवलोकति लोचन-लाहु अली।

अनुराग तडाग मे भानु उदै विगसी मनो मजुल कज कली।”^२

१. मानस, अयो० का०, ११५।२-८, ११६।१-७।

२. कवितावली, अथोथ्या काण्ड, पद २१-२२।

इन दोनों चित्रों को मिलाइए। मानस में तुलसी इस चित्र को देने से पहले ग्राम-वधुओं में शिष्टाचार, आतक, भय, सकोच न जाने क्या-क्या भर देना चाहते हैं। वे बिना बार-बार सीता के पैर छुए, अविनय को क्षमा करने की प्रार्थना किए 'राजकुमारी' सीता से अपनी बात पूछ ही नहीं सकती। पूछते-पूछते सकुचाती भी है, डरती भी जाती है। पर कवितावली की ग्रामवधुए इस भाव-ज्वाल से दूर दीख पड़ती है। 'कहाँ सावरे से सखि, रावरे को है ?' में उनका सख्य बोल रहा है, दासत्व नहीं। कवितावली की सीता ग्रामवधुओं के लिए राजकुमारी नहीं, सखी है। मानस की ग्रामिकाए भोली-भाली है, वे सचमुच नहीं समझ पायी कि इन दोनों में से सीता के पति कौनसे है, किन्तु कवितावली की सखिया मानो भोंप कर भी सवाल कर रही है, वह सब विनोद के लिए, स्त्रीमुलभ सजीवता के नाते। यह सजीवता इस वाक्य के लहजे से ही टपकती है—'कहाँ, सावरे से सखि, रावरे को है ?'

मानस की सीता को शील-जन्य भारी सकोच है। वे एक ओर तो शीलवश इस प्रश्न का उत्तर खुलकर नहीं देना चाहती है, दूसरी ओर उन्हें उनके राजकुमारीपन की चेतना भी करा दी गयी है। अतः सोचती है कि इन सरल ग्रामिकाओं को यदि इस प्रश्न का उत्तर न दिया जायगा तो वे मन में खिन्न होगी। महारानी सीता यह नहीं चाहती। उनके इस प्रश्न की सरलता पर उन्हें हसी आती है पर वे खुलकर मुसुका भी नहीं सकती, मन में ही मुसुका रही है—'सकुची सिय, मन मह मुसुकानी' और 'दुहु सकोच सकुचति बरबरनी' में सीता की जो स्थिति है वह कवितावली में नहीं है। यहाँ की जानकी सयानी है, उनके विनोद को समझ रही है—'सयानी है जानकी जानी भली।' यहाँ दो सकोचों में से किसी की चर्चा नहीं है। यहाँ उनकी मुसुकान पर भी बधन नहीं है—'तिरछे करि नैन, द सैन तिनहै समुझाइ कछू मुसुकाइ चली।' मर्यादित शृंगार की सीमाओं में रहकर भी कवितावली का शृंगार-चित्रण रामचरितमानस की अपेक्षा खुला है, यह बात इस प्रसंग की तुलना से स्पष्ट हो जाती है। यहाँ शृंगार मर्यादित होते हुए भी एक काव्य-रस के रूप में आ सकता है, मानस में उसे भक्तिरस की दृढ़ सीमाओं में रहकर उसका ही पोषण करना अनिवार्य है।

इन्हीं ग्रामवधुओं में कवितावली में सामान्य कान्तारति के मधुर चित्र तुलसी ने दिये हैं

“धरि धीर कहै, चलु देखिय जाइ जहा सजनी रजनी रहिहै ।
कहिहै जग पोच, न सोच कछू, फल लोचन आपन तौ लहिहै ।
सुख पाइहै कान सुनै बतिया कल आपुस में कछू पै कहिहै ।”
तुलसी अति प्रेम पगी पलकै पुलकी लखि राम हिये महि है ।”^१

हास्य—प्राधान्येन व्यजित हास्य का एक ही उदाहरण कवितावली में है,^२ किन्तु वह इस बात का प्रमाण है कि तुलसी इस रस का परिपाक यदि चाहे तो बहुत सफलता से कर सकते हैं।

कही-कही सचारी हास की भी झलक है। केवट-प्रसंग में हास इसी प्रकार का है

“तुलसी जिनकी धूरि परसि अहिल्या तरी,
गौतम सिधारे गृह गौनो सौ लिबाइ कै ।

१ कवितावली, अयोध्या काण्ड, पद ०३ ।

२. “विन्ध्य के वासी उदासी महा ।” कवि०, अयोध्या का०, पद २८ ।

तेई पाय पाइके चढाइ नाव धोये बिनु
 खत्रैहौ न पठावनी कै ह्वैहो न हमाइ कै ।”^१

जो भी थोडा-बहुत हास्य कवितावली में है उसकी कवित्व-पूर्ण परिकल्पना है। उसकी व्यजना पर भक्तिरस का दबाव नहीं है।

वीर और रौद्र—वीर और रौद्र रसों का सुन्दर परिपाक कवितावली के लका-काण्ड में पाया जाता है। वीर, रौद्र और भयानक रसों के परिपाक के लिए कवितावली तुलसी की समस्त रचनाओं में बेजोड़ है। कोमल और कठोर दोनों प्रकार की भाषा द्वारा तुलसी ने ओज गुण की सृष्टि करते हुए लका काण्ड में वीर और रौद्र की व्यजना की है। हनुमान् के युद्ध-कौशल के चित्तों में से एक चित्र नाचे प्रस्तुत है

“दबकि दबोरे एक, बारिधि में बोरे एक,
 मगन मही में एक गगन उडात है।
 पकरि पछारे कर चरन उखारे एक,
 चीरि फारि डारे एक मीजि मारे लात है।
 तुलसी लखत राम, रावन विबुध विधि
 चक्रपानि चडीपति चडिका सिहात है।
 बडे-बडे बानइत बीर बलवान बडे
 जातुधान जूथप निपाते बातजात है ।”^२

प्रस्तुत पद में तुलसी ने कोमल पदावली से ही रसानुरूप ओज की सृष्टि की है। छप्पयों की ओजस्वी पदावली द्वारा भी इन कठोर रसों का सफल चित्रण है।

लका काण्ड तक कवितावली में सब मिलाकर ओज गुण की प्रधानता है। कहीं वक्ता के अनुरूप, तो कहीं वर्ण्य के अनुरूप, तो कहीं रस के अनुरूप ओज की सृष्टि हुई है। जनकपुर में धनुर्भंग का चित्रण, परशुराम के क्रोध-पूर्ण वचन, हनुमान का सागर-लवन, अगद-रावण सवाद आदि इस दृष्टि से उल्लेखनीय हैं। इन प्रसंगों में ओज गुण के बल पर ही प्रसगानुकूल कठोर रसों की सफल अनुभूति होती है। अनेक प्रसंगों में वर्ण्य विषय का ओजस्वी वर्णन स्वयं उत्साह-चर्चणा का विभाव बनता है। धनुर्भंग का यह कविकृत वर्णन ऐसा ही है

“डिगति उवि अति गुवि, सब्ब पब्बै समुद् सर।
 व्याल बधिरे तेहि काल, विकल दिगपाल चराचर।
 दिग्गयद लरखरत, परत दसकठ मुख्क भर।
 सुर विमान हिम-भानु भानु सघटित परस्पर।
 चौके विरचि सकर सहित, कोल कमठ अहि कलमल्यौ।
 ब्रह्माड खड कियौ चड धुनि जर्बहि राम सिवधनु दल्यौ ।”^३

इसमें धनुर्भंग का वर्णन ही स्वयं राम के शौर्य एवं वीरत्व की व्यजना करता है। यह वीरत्व की व्यजना वस्तु-व्यजना के रूप में नहीं, अपितु पाठक को रसानुभूति के रूप में होती है। यहाँ धनुर्भंग का ओज-पूर्ण वर्णन ही विभाव अर्थात् पाठक की रसानुभूति का कारण है।

१ कवि०, अयो० का०, पद ६।

२ कवि०, ८ का कारड, पद ४१।

३ कवि०, बा० का०, पद ११।

अतः इस प्रकार के स्थल इसी दृष्टि से वीरादि रसों के अन्तर्गत समझने चाहिए।

भयानक—सुन्दर काण्ड में लका दहन में भयानक का चित्रण बेजोड़ है। इस रस की इतनी सुन्दर योजना अत्यन्त दुर्लभ है। यह वर्णन सक्षेप में नहीं, पर्याप्त विस्तार से भी है। यहाँ भय विपक्ष-निष्ठ है, अतः उसका पर्यवसान हनुमान् के महत्त्व एवं पराक्रम में होता है। पर इन प्रसंगों में बलात् राम-गुण गान की प्रवृत्ति नहीं है। अतः रस व्यजना काव्यरस की व्यजना रही है, भक्तिरस की नहीं बनायी गयी। इस प्रसंग से एक उदाहरण प्रस्तुत है

“लपट कराल ज्वालजालमाल दहूँ दिखि
घूम अकुलाने पहिचानै कौन काहि रे ?
पानी को ललात, बिललात, जरे गात जात
परे पाइमाल जात, भ्रात, तू पराहि रे।
प्रिया तू पराहि, नाथ नाथ तू पराहि, बाप
बाप, तू पराहि, पूत पूत, तू पराहि रे।
तुलसी विलोकि लोग व्याकुल बिहाल कहै
लेहि दससीस अब बीस चख चाहि रे।”^१

बीभत्स—बीभत्स का चित्रण लकादहन और युद्ध-प्रसंग में सहयोगी रस के रूप में हुआ है। इस रस का विधान अधिक नहीं, किन्तु योजना बड़ी साग है। रस-परिपाक रौद्र और भयानक की अनुभूति को और गहरे करने के उद्देश्य में पूर्ण सफल है।

शान्तभक्तिरस एवं दास्यभक्तिरस—कवितावली के उत्तर काण्ड का रामचरित के उत्तर भाग से कोई विशेष सम्बन्ध नहीं है। इसमें विनयपत्रिका के जोड़ पर ही आत्मपरक शैली में तुलसी की भक्ति-भावना अभिव्यजित हुई है। भगवान् के महत्त्व का गान करते हुए आत्म-दैन्य, निरवलम्बन, विश्वास, अनन्यता, आत्म निवेदन आदि के भाव वैसे ही यहाँ मिलेंगे जैसे विनयपत्रिका में भरे पड़े हैं। यहाँ भक्तिरस का वही दास्यानुभूतिमूलक रूप मिलेगा जो मानस और पत्रिका में निरूपित है।

ससार से निर्वेद एवं विवेक के आधार पर प्रतिष्ठित रामरति की अनेक-विध भाव-लहरियों का यहाँ भी चित्रण हुआ है। पर पत्रिका के समान शुद्ध ज्ञान का यहाँ अति-भार नहीं है। अतः यहाँ के पदों में शान्तरस की अपेक्षा प्रायः शान्तभक्तिरस की ही परिकल्पना है। दास्य-भक्तिरस एवं शान्त के परस्पर मिले और अलग-अलग सभी प्रकार के स्थल इस उत्तरकाण्ड में मिल सकते हैं। यों सब मिलाकर यह भाव-व्यजना पत्रिका की ऊँचाई को तो नहीं पहुँचती, किन्तु उसे बहुत-कुछ छूती है।

इस प्रकार कवितावली की रस-परिकल्पना में लका-काण्ड तक काव्यरसों का सुन्दर एवं स्वतन्त्र परिपाक है। यहाँ के काव्य की आत्मा काव्यरस हैं, भक्तिरस नहीं। हाँ, ये काव्यरस भक्ति-भावना की सामान्य चेतना से अनुरजित अवश्य हैं। काव्यरसों का ऐसा सफल परिपाक तुलसी की अन्य कृति में नहीं मिल सकता जैसा कवितावली में है। उत्तरकाण्ड में रस-परिकल्पना का स्वरूप वही है जो हम पत्रिका में प्रमुखतया देख चुके हैं। यहाँ कथानक का आधार न होने के कारण रस-परिकल्पना मानस के अनुरूप नहीं

अपितु विनयपत्रिका के ही अनुरूप है। इस अंश मे दास्यभक्तिरस एव शान्तभक्तिरस का सुन्दर परिपाक है।

कवितावली मे प्रमुखतया वीर, रौद्र, भयानक, शृंगार और वात्सल्य ? की काव्यरसो मे से तथा दास्यभक्ति एव शान्तभक्ति की भक्तिरसो मे से परिकल्पना हुई है। काव्यरस और भक्तिरसो की परस्पर अनुरजित किन्तु परस्पर स्वतन्त्र रस-परिकल्पना की दृष्टि से कवितावली तुलसी के अन्य सभी ग्रथो मे विशेष महत्त्व-पूर्ण कृति है। वास्तविक कवितावली तो लकाकाण्ड तक है, उत्तरकाण्ड तो विनयपत्रिका का परिशिष्ट जैसा है। लकाकाण्ड तक की कवितावली मे काव्यरस भक्तिसरोवर के शोभाधायक जलचर मात्र नहीं है, वे ही यहाँ की सजीवता के आधार है।

गीतावली

गीतावली की रस-परिकल्पना मे गोस्वामीजी ने मानस एव पत्रिका की अपेक्षा एक विशेष मोड़ स्वीकार किया है। इसकी रस-परिकल्पना पर कृष्ण भक्ति का प्रभाव पडा है—गीतावली की यही एक विशेष बात उल्लेखनीय है। तुलसी के मूल आदर्श यद्यपि यहाँ न तो विकृत हुए हैं, न त्यक्त, तथापि राम-काव्य और कृष्ण काव्य की दो अलग-थलग प्रवहमान धाराओ की एक विशेष समन्वित भाव-धारा यहाँ बहती हुई मिलती है। इस धारा का रूप कुछ नया-सा लगता है जो तुलसी की अन्यत्र प्राप्त दृष्टि को ध्यान मे रखते हुए कुछ अटपटा-सा है।

गीतावली एक विकसित प्रबन्ध-काव्य नहीं है। वह एक गीति-काव्य है। अतः उसमे राम-चरित के कतिपय कोमल प्रसंगो को चुनकर धारावाहिक रूप मे कुछ पद लिखे गये हैं। बहुत सम्भव है कि वे इन प्रसंगो पर अलग-अलग समयो मे धारावाहिक गीतो के रूप मे लिखते रहे हो और पीछे से उनकी कडियो को जोडकर कथा-विकास भी सूचित कर दिया गया है।

गीतावली मे गीतानुरूप रामचरित के कोमल, करुण एव मधुर प्रसंगो पर ही पद-रचना प्रमुखत हुई है। थोडे-से प्रसंग वीर रस के क्षेत्र के भी हैं। इस रस के लिए भी गीति-काव्य की प्रकृति अनुकूल रही है।

गीतावली मे भक्तिरस के तीन रूप वात्सल्य, मधुर और दास्य—तथा काव्य-रस के दो रूप—करुण और वीर—परिकल्पित मिलते हैं। सामान्यत गीतावली कवितावली के समान काव्यरस-प्रधान रचना नहीं, भक्तिरस-प्रधान रचना ही है। किन्तु मानस के समान प्रबन्धात्मक रचना न होने तथा विविध कालो मे रचे हुए गीतो का सकलन होने के कारण उसमे करुण और वीर दो रसो का एक दूरी तक स्वतन्त्र परिपाक भी निभ सका है। इन रसो के अतिरिक्त शेष वर्णन भाव-व्यजना के ही अन्तर्गत आते हैं, रस-कोटि तक नहीं पहुँचते। उन भाव-व्यजक विविध प्रसंगो मे तुलसी की आदर्श भक्ति की भावना के अनुरूप रामचरित का ही गान हुआ है।

यहाँ हम गीतावली मे परिकल्पित रसो का अलग-अलग परिचय प्राप्त करना चाहेगे। पहले भक्तिरस के तीनों रूपो की चर्चा रहेगी—वात्सल्य, मधुर तथा दास्य के क्रम से। पीछे करुण और वीर काव्यरसो की।

वात्सल्य भक्तिरस—तुलसी ने गीतावली मे बाल-वर्णन अपने अन्य सब ग्रथो की

अपेक्षा अधिक किया है। इसके सयोग एवं वियोग दोनों पक्षों का चित्रण हुआ है। वात्सल्य का वियोग पक्ष अधिक मार्मिक है और करुण की सीमा को छूता है। वात्सल्य की ओर इस झुकाव का एक प्रमुख कारण कृष्ण-काव्य का, विशेषतः सूर-काव्य का प्रभाव है।

सयोग पक्ष में बाल-वर्णन को गीतावली में तीन रूपों में वर्गीकृत किया जा सकता है

- १ राम की छवि का सालकार वर्णन,
- २ राम की बाल-सुलभ क्रीडाओं का वर्णन,
- ३ मातृ-हृदय की अनुभूतियाँ।

सब मिलाकर तुलसी का बाल-वर्णन स्वयं उनकी ओर से वर्णित अधिक है, विभाव के प्रति अपेक्षित सचरियों एवं अनुभावों की योजना द्वारा व्यजित कम है। विभाव-विधान में भी सूर के समान मनोवैज्ञानिक चित्रण कम ही है। आश्रय-पक्ष में इस प्रकार की मातृ-हृदय की अनुभूतियाँ कम ही मिलेंगी।

“हूँ हौ लाल कर्बाँह बडे बलि मैया।

राम लखन भावते भरत रिपुदवन चारु चार्यो भैया।
बाल-विभूषन-वसन मनोहर अग निन विरचि बनैहौ।
सोभा निरखि निछावरि करि उर लाइ वारनै जैहौ।
छगन-मगन अगना खेलिहौ मिलि ठुमुक-ठुमुक कब धैहौ।
कब बल वचन तोतरे मजुल कहि ‘माँ’ मोहि बुलैहौ।”^१

प्रायः भावाभिव्यञ्जना में तुलसी का महत्त्व के प्रति जागरूक मन उभरकर आगे आ जाता है और वात्सल्य की काव्यरसात्मक अनुभूति बाधित हो जाती है

“दास तुलसी मुदित, जननी करै आरती,
सहज सुन्दर अजिर पाव धारे।”^२

“जागिये कृपानिधान जानराय रामचन्द्र,
जननी कहै बार-बार भोर भयो प्यारे।
राजिवलोचन विसाल, प्रीतिवापिका मराल,
ललित कमल दल ऊपर मदन कोटि वारे।
अरुन उदित, विगत सर्वरी, ससाक किरनहीन,
दान दीप-ज्योति, मलिन दुति समूह तारे।
मनहु ग्यान घन प्रकास, बीते सब भव-विलास,
आस-त्नास-तिमिर तोप-तरनि-तेज जारे।”^३

तुलसी की यह महत्त्व-चेतना कौसल्यादि आश्रय-निष्ठ पात्रों में भी आरोपित होकर बोलती है। बाल-क्रीडाओं में भी बाल-सुलभ मनोवैज्ञानिक चित्र मात्रा और स्तर में सूर की तुलना के नहीं है। खेल के भीतर यदि कहीं भरत राम से बाजी जीत जाते हैं तो उन्हें भारी सकोच होता है। यह तो छोटे भाई के आदर्श के अनुरूप नहीं, अतः राम से हार जाने में उन्हें प्रसन्नता है

१ गीतावली, पद ८।

२ वही, पद ३७।

३ वही, पद ३८।

“हारे हरष होत हिय भरतहि, जिते सकुच, सिर नयन नये ।”^१

वस्तुतः गीतावली मे परिकल्पित वात्सल्य एक काव्यरस नहीं है, यह भक्तिरस है। अतः तुलसी को वात्सल्य का रसात्मक परिपाक उतना इष्ट नहीं जितना अपने इष्ट का बाल-वर्णन करते हुए महत्त्व-ज्ञान-पूर्वक आत्मरति का समर्पण। यह बाल-चरित का गान ही अपने मे उनके लिए रसात्मक है।^२

राम की बाल-क्रीडाओ पर देवता सुमन-वर्षा करते है, मेघो की ओट से सब देख-देख कर मुग्ध होते रहते है।^३ कौसल्यादि को राम के ब्रह्मत्व की चेतना है, वशिष्ठादि द्वारा और भी स्पष्ट करा दी गयी है।^४ इन स्थितियों मे वात्सल्य की एक काव्य-रस के नाते जिस मात्रा मे क्षति होती है उसी मात्रा मे एक भक्तिरस के नाते उसकी परिकल्पना सबल हो जाती है। तुलसी के वात्सल्य का पाठक-द्वारा आस्वादन कोरे काव्यरस के रूप मे हो नहीं सकता, यदि उसमे भक्ति रसकारो की सहृदयता है तो अवश्य वह वात्सल्य-भक्तिरस का ही आस्वादन करेगा। सामान्य रसिक भी भक्ति की भावात्मक अनुभूति, रसात्मक न सही, उपलब्ध करेगा।

राम के बन चले जाने पर वात्सल्य का वियोग-पक्ष सामने आता है। काव्यरस के नाते वियोग वात्सल्य अधिक रसात्मक है। इसमे भी जहाँ तुलसी की कौसल्या तुलसी की महत्त्वचेतना से आच्छादित हो उठी है, वात्सल्य काव्यरस न रह कर भक्तिरस बन जाता है

“सुनहु राम मेरे प्रान-पियारे।

बारौ सत्यवचन श्रुति-सम्मत जाते हौ बिछुरत चरन तिहारे।

मुनिलोचनचकोर-ससि राघव, सिव-जीवन धन सोउ न विचारे।

तदपि हमहि त्यागहु जनि रघुपति, दीनबन्धु, दयालु मेरे बारे।”^५

पर सूर की यशोदा के जोड पर कौसल्या के विरह मे भी कतिपय पदो मे काव्यरस के नाते वात्सल्य का सफल चित्रण हुआ है

“हाथ मीजिबौ हाथ रह्यौ।”^६

“हौ तौ समुझि रही अपनौ सौ।”^७

१ गीतावली, पद ४५।

२ “तुलसी सराहै भाग तिन्हके जिन्हके हिये डिभ राम रूप अनुराग रये है।”

—गीता० बा० का०, पद १०।

“तुलसिदास जे रसिक न यहि रस ते नर जड जीवत जग जाये।” वही, पद ३२।

३ “विधि महेस सुर मुनि सिहात सब, देखत अबुज ओट दिये।” वही, पद ७।

४ “याके चरनसरोज कपट तजि जे भजिहै मन लाई।

ते कुल जुगल सहित तरिहै भव यह न कछु अधिकारि।” वही, पद १६।

५. गीतावली, अयोध्याकाण्ड, पद २।

६ वही, अयो०, पद ८४।

७ यही, अयो०, पद ८७।

तुलसी ने कौसल्या के विरह को विरह ही कहा है, पर यह विरह शोक की सीमाओं को छूता है, इसका संकेत भी यत्र-तत्र उसे शोक कह कर उन्होंने दिया है

“तुलसी राम-वियोगसोग-बस समुन्नत नहीं समुन्नाए।”^१

सूर और तुलसी के वात्सल्य की परिकल्पना कर तुलनात्मक दृष्टि डालने पर निम्न तथ्य सामने आते हैं—

- १ तुलसी के वात्सल्य-चित्रण पर सूर की छाप है।
- २ तुलसी के वात्सल्य-चित्रण में मनोबैज्ञानिकता एवं रसात्मकता सूर के समान नहीं है।
- ३ सूर का वात्सल्य एक भक्ति-रस होते हुए भी काव्यरस पहले है, तुलसी का वात्सल्य एक भक्तिरस पहले है, काव्यरस पीछे।
- ४ तुलसी के वात्सल्य में संयोग-पक्ष की अपेक्षा वियोग-पक्ष अधिक मार्मिक है। इसी पक्ष का काव्यात्मक परिपाक भी अधिक है।
- ५ तुलसी के वात्सल्य भक्तिरस में महत्वचेतनामयी आत्मरति स्थायी भाव है, मातृत्व के अभिमान वाली रति नहीं। उनके वात्सल्य भक्तिरस का अर्थ है आराध्य राम की बाल-छवि पर मुग्ध होना और बाल-चरित का गान करना।

मधुर भक्तिरस—तुलसी की भक्ति की प्रकृति एवं प्रवृत्ति आदर्शमयी है जिसका आदर्श दास्य का है। उसमें आराध्य के चरित्र में शील और आदर्श की चरम कल्पना है। अतः तुलसी के काव्य में सामान्यतः शृंगार के अवसर आने पर भी तुलसी उनसे कन्नी-मी काटते रहे हैं।

तुलसी में शृंगार की रसिकता और उसके चित्रण की क्षमता न हो यह बात नहीं है। उनकी सभी रचनाओं में उनकी इस क्षमता की झलक हमें मिल ही जाती है। अलबत्ता उस क्षमता पर स्वकृत संयम रहता है। भक्ति-प्रधान मानस और विनयपत्रिका में यह संयम सबसे अधिक है। पत्रिका में तो राम-सीता के शृंगार का सर्वथा अभाव है। केवल एक पद में शिव की स्तुति में ‘देखौ आज वन दन्यौ उमाकत’ इस एक पद में शृंगार की झलक है, किन्तु वह भी वन-वर्णन के बहाने।

किन्तु गीतावली में तुलसी की इस रस की रसिकता खुली है। शृंगार की रसिकता के खुलने का कोई यह अर्थ न समझ ले कि उन्होंने कृष्ण-भक्त मधुरोपासको या परवर्ती मधुर रामोपासको के समान उदाहृत चित्रण किये हैं। उनका शृंगार यहाँ भी व्यजित एवं अन्यो की अपेक्षा बहुत मर्यादित है, फिर भी जितना भी खुल कर चित्रित हुआ है, उतना उनकी अन्य रचनाओं में नहीं है, तथा तुलसी की अन्यत्र निरूपित भक्ति-पद्धति और आदर्श-भावना के मेल में नहीं है।

तुलसी के सामने कृष्ण-भक्ति के विविध मधुर-सम्प्रदायों की मधुरा भक्ति की धारा प्रवाहित हो रही थी। जिन सम्प्रदायों का आदर्श मधुरा भक्ति नहीं भी थी, वे भी एक बार को इस की चपेट में आ रहे थे। तुलसी जहाँ वात्सल्य के चित्रण में कृष्ण-काव्य से प्रभावित हुए, वहाँ माधुर्य चित्रण में भी कृष्ण-काव्य की मधुर धारा से प्रभावित हुए और गीतावली में उन्होंने राम-सीता के कुछ खुले शृंगार के चित्र उतारना सहर्ष स्वीकार किया।

इस आकर्षण के दो ही कारण समझ मे आते है । तुलसी कृष्ण-भक्ति के मधुर प्रवाह मे बहक गये, या तुलसी ने जाने-बूझे यह स्वीकार किया ।

तुलसी के समन्वयात्मक दृष्टिकोण से हम परिचित है । समाज, माधना, भक्ति, साहित्य आदि के विविध क्षेत्रो मे उन्होने समन्वयात्मक दृष्टि का परिचय दिया है गीतावली की मधुर परिकल्पना भी राम-भक्ति और कृष्ण-भक्ति के दो आदर्शो के बीच समन्वय का फल है । दूसरी विरोधी धारा से समन्वय और समझौता करने के लिए कुछ दूसरे को झुकाना पडता है तो कुछ स्वय भी त्याग करना पडता है । गीतावली की मधुर-परिकल्पना मे यही हुआ है । उसमे जहाँ कृष्ण-भक्ति की मधुरोपासना के उद्दाम चित्रण को जागरूक रहते हुए बचाया गया है वहाँ दूसरी ओर एक सयत सीमा तक जाकर राम-सीता के श्रृ गार का वर्णन करना भी स्वीकार करना पडा है । जब हम तुलसी के नाना-क्षेत्रीय समन्वय की बात करते है तब इस समन्वय को न जाने क्यो भुला देते है ? तुलसी का यह प्रयास अपने युग की वैष्णवी भक्ति के दो प्रमुख, परस्पर विरोधी, आदर्शो के बीच समन्वायात्मक समझौता ही समझना चाहिये । यह समझौता तुलसी ने अपने रूढ आदर्श से हटकर जान-बूझ कर स्वीकार किया है । इस समन्वय के द्वारा तुलसी ने अपनी शक्ति के भीतर लोक-कल्याण को ही सुरक्षित रखने का प्रयास किया है । उनकी दृष्टि से आदर्श के पथ से विच्युत मधुरोपासको को तुलसी ने मधुर-भावना को व्यक्त करने की वह पद्धति गीतावली मे बताया है जिससे उनकी उपासना भी चलती रहे और लोक-मगल भी अविक्षत रहे । जो श्रृ गारी भक्ति उनके युग मे बल पकड चुकी थी उसे वे तोड नहीं सकते थे, मोड ही सकते थे । व्यक्तिगत साधना के रूप मे सम्भवत यह मार्ग भी किसी के लिए ठीक हो, पर उसकी अभिव्यजना सम्हल कर होनी चाहिए, केवल इस मार्ग-दर्शन के लिए तुलसी ने, प्रतीत होता है, गीतावली मे मधुरा भक्ति की रसात्मक परिकल्पना स्वीकार की ।

गीतावली मे मधुर या श्रृ गार के दोनो रूप मिलते है—दाम्पत्यरति वाला रूप तथा सामान्य कान्तारति वाला रूप । सामान्य कान्तारति अन्यत्र भी उनके ग्रन्थो मे है, किन्तु यहाँ वह सखी-भाव का स्पर्श करती हुई सामने आती है । हम यहाँ दोनो प्रकार की माधुर्य भावना के अर्थात् दोनो प्रकार के श्रृगार के स्वरूप को समझने का प्रयास करेगे ।

दाम्पत्य श्रृगार—गीतावली मे राम-सीता के श्रृ गार सम्बन्धी तीन प्रसग आये है

१ पुष्प-वाटिका प्रसग,

२ चित्रकूट पर राम-सीता का विहार,

३ राज्याभिषेक के अनन्तर अयोध्या मे राम-सीता का विहार ।

इन तीनो प्रसगो मे माधुर्य-भावना का एक सम्बद्ध विकास सामने आता है । यद्यपि ये प्रसग प्रबन्धात्मक भाव-चेतना के साथ निरूपित नहीं हुए, किन्तु फिर भी इनमे माधुर्य-चेतना का क्रमश विकास और तुलसी की अपनी आदर्श-चेतना का क्रमश शैथिल्य सामने आता है । प्रथम प्रसग मे तुलसी का चित्रण अपने ग्रन्थ के श्रृगार-चित्रण के समान आदर्श-सयत है, दूसरे मे माधुर्य को अन्य वर्णनो के बहाने प्रस्तुत किया गया है, तीसरे मे माधुर्य भावना खुल कर आयी है ।

पुष्प-वाटिका प्रसग के दो पद है, और उनमे अपनी आदर्श-भावना के कारण तुलसी ने श्रृगार-वर्णन से बच कर ही निकलना चाहा है

“सखिन सहित तेहि औसर विधि के सजोग

गिरिजाजू पूजिबे को जानकीजू आई है ।

निरखि लखन-राम जाने ऋतुपति-काम
 मोहि मानो मदन मोहिनी मूढ नाई है ।
 राधौजू-श्रीजानकी-लोचन मिलिबे को मोद
 कहिबे को जोगु न, मै बाते सी बनाई है ।
 स्वामी, सीय, सखिन्ह, लखन, तुलसी कौ तैमो
 तैसो मन भयो जाकी जैसिये सगाई है ।”^१

तुलसी सचमुच यहाँ राम-सीता के मिलन-दर्शन के उल्लास का चित्रण न कर बाते-सी बना कर चम्पत हो गये हैं। इसी प्रसंग में अलौकिकता के तत्त्व ने और भी रस-परिपाक को व्याहृत किया है। मानस में गौरी-मूर्ति को माला अर्पित करते समय इतना ही कहा गया है—‘खसी माल मूरति मुसुकाई’। किन्तु यहाँ तो वह मूर्ति वार्तालाप भी करती है

“मूरति कृपालु मजु माल दै बोलत भई
 पूजो मन कामना भावतो वरु बरि कै ।”^२

यहाँ तुलसी अलौकिकता, श्रद्धा और आस्था द्वारा अपनी आदर्श-भावना सुरक्षित रखना चाहते हैं।

चित्रकूट-प्रसंग में मधुर-भावना खुल कर आना चाहती है, पर तुलसी का आदर्श अभी उसे मुक्त नहीं करना चाहता। अतः तुलसी उसकी अभिव्यजना का एक अमाक्षात् मार्ग निकालते हैं। राम-सीता के शृंगार का चित्रण किया जाय तो प्रकृति के बहाने

“वन-मिस मुनि-तिय मुनि-बालक बरनत रघुवर-विमल-बडाई ।”^३

“तुलसिदास चाचरि-मिस कहे राम-गुनग्रामा ।

गावहिं सुनहिं नारि-नर पार्वहिं सब अभिराम ।”^४

तुलसी ने इस प्रसंग में प्रकृति या चाचर के बहाने सीता-राम के शृंगार का ही चित्रण किया है, वे इस बात में सन्देह नहीं रहने देते

“माधुरी विलास हास गावत जस तुलसिदास,
 बसति हिय जोरी प्रिय परम प्रान की ।”^५

इस प्रसंग में सबसे मुख्य बात ध्यान देने की यह है कि चित्रकूट पर राम के आदर्श चरित्र के अनुरूप उनसे हम तप और सयम की अपेक्षा करते हैं, माधुरी-हास-विलास की नहीं। इस प्रकार के चित्र विवाह के अनन्तर अयोध्या लौटने पर दिये जाते तो उनमें प्रसंगोचित्य अधिक होता। चित्रकूट में इन चित्रों का उतरना कवि का मधुर भावना के प्रति विशेष आकर्षण ही कहा जायगा।

पर यहाँ तुलसी ने राम और सीता को साक्षात् केलि-विलास-मग्न न दिखा कर प्रकृति को काम और रति के प्रतिरूप देखा है। स्फटिक-शिला पर बना लता-कुज मानो पंच-वाण

१ गीतावली, बालकाण्ड, पद ७ ।

२ वही, बा० का०, पद ७२ ।

३ वही, अयोध्याकाण्ड, पद ४६ ।

४ वही, अयोध्याकाण्ड, पद ४७ ।

५ वही, अयोध्याकाण्ड, पद ४४ ।

की विहार-वाटिका है।^१ इस सघन लता-कुज मे अपने हाथ से पल्लवशयन बनाकर राम प्रेम-पीयूष-पान की साध लिये सीता के अगो पर धातु-राग से चित्र बनाते है, सुमनो के आभूषण गूँथ कर पहनाते हे।^२ यहा तुलसी बहुत कुछ कहना चाहते है, बहुत कुछ कहते भी है, किन्तु सब अप्रस्तुत विधान के माध्यम से

“जाइ न बरनि रामवन चितवत चित हरि लेत ।
ललित लताद्रुम सकुल मनहु मनोज निकेत ।
लखन कहेउ रघुनदन देखिय विपिन समाज ।
मानहु चयन मयन पुर आयहु प्रिय ऋतुराज ।
चित्तकूट पर राउर जानि अधिक अनुरागु ।
सखासहित जनु रतिपति आयउ खेलन फागु।”^३
‘चित्र विचित्र विविध मृग डोलत डोगर डग ।
जनु पुर-बीथिन बिहरत छैल सावरे स्वाग ।
नर्चाहि मोर, पिक गावहि, मुर बर राग बुधान ।
निलज तरुन-तरुनी जनु खेलाहि समय समान।”^४

यहाँ तुलसी ने राम के इस विहार को ‘नित्य विहार’ के रूप मे भी देखा है

“चित्रकूट कानन छवि को कवि बरनै पार ।
जह सिय-लखन-सहित नित रघुबर करहि विहार।”
तुलसिदाम चाचरि मिस कहे राम-गुनग्राम ।
गावहि, सुनहि नारि-नर, पावहि सब अभिराम।”^५
“विरचित जह परनसाल, अति विचित्र लखनलाल
निवसत जहाँ नित कृपालु राम-जानकी।”^६

वन के मिस राम-विहार का वर्णन इस प्रसंग मे करके गोस्वामी जी ने आदर्श और श्रृंगार भावना का समझौता प्रस्तुत किया है

“आजु बन्यौ है विपिन देखो, राम धीर । मानो खेलत फागु मुद मदन बीर।”^७

“ऋतुपति आए भलो बनो बनसमाज । मानो भए है मदन महाराज आज।”^८

तीसरा प्रसंग उत्तर काण्ड मे राम के राज्याभिषेक हो जाने के अनन्तर अयोध्या मे राम-सीता के विहार-विलास का है। दो लम्बे पदो मे हिंडोले का वर्णन है, एक लम्बे पद मे वसन्त-विहार का। ध्यान देने की बात यहाँ यह है कि मानस-स्थित तुलसी के आदर्श के अनुसार राम का उत्तर जीवन उच्च आदर्शो का निदर्शन है। इसी काल मे लोक-साधना

१. गीतावली, अयोध्याकाण्ड, पद ४४ ।

२. वही, पद ४४ ।

३. वही, पद ६७ ।

४. वही, पद ४७ ।

५. वही, पद ४७ ।

६. वही, पद ४४ ।

७. वही, पद ४८ ।

८. वही, पद ४६ ।

करने वाले राम ने अल्प-से अपवाद के परिहार के लिए निष्कल्मषा सीता का परित्याग किया था। यहाँ राम से नैतिकता एवं मर्यादा-मार्ग की चरम प्रतिष्ठा अपेक्षित है। ऐसे प्रसंग में राम-सीता का यह विहार-विलास युगीन मधुर भावना का आयात रूप ही कहा जायगा।

हिंडोले और वसन्त में राम-सीता का विलाम-विहार चित्रकूट की अपेक्षा साक्षात् रूप में वर्णित है। जिस हिंडोले पर झूलते हैं उसके खभे मदन-जय के स्तम्भ हैं। डाडा काम के मस्तक की तिलक-रेखा है। उसकी पटुली रति के हृदय की चौकी है।^१ रूप-यौवन की सीमाएँ सुन्दरियाँ श्रृ गार कर राम-सीता को हिंडोला झुलाती हैं, स्वयं भी झूलती हैं। नृत्य और गान चलते हैं और समूचे वातावरण में श्रृगार की मधुरता घुली हुई है।^२

वसन्त-वर्णन तो और भी उन्मुक्त एवं मादक है। तुलसी के इस वसन्त-विहार में कृष्ण-काव्य के वसन्त-विहार की प्रतिध्वनि है। एक ओर सखाओ और अनुजों के सहित राम की टोली है, दूसरी ओर नव किशोरियों के साथ सीता की। ये कामिनियाँ जिस किसी को पकड़ लेती हैं, आँखों में अजन लगाकर, उसे नचा कर, हा हा करवाकर, और फगुआ मना कर ही छोड़ती हैं। हंसोड़े विदूषक गधों पर चढ़े ऐसे इशारे करते हैं जिनमें लज्जा किनारा कर गयी है। स्त्रियाँ और पुरुष परस्पर गालियाँ बकते हैं और राम तथा उनके अनुज और सखा उन्हें देखकर हसते प्रसन्न होते हैं।^३ ये चित्र निस्सन्देह राम के आदर्श के अनुरूप नहीं हैं। ये तुलसी की लेखनी से निकल कर पाठक को स्तम्भित कर देते हैं। इनमें उस युग की असयत भक्ति की प्रभाविता ही बोल रही है। यद्यपि इस रस-परिकल्पना में सखी-सम्प्रदाय कृष्ण-भक्तों के समान सुरतादि के उद्दाम चित्र नहीं है, तथापि जो भी है, राम के आदर्श के अनुरूप है। भले ही इनमें लोक-जीवन का ही चित्र अंकित है, और इस नाते इन चित्रों से लोक-मर्यादा का कोई विशेष विघटन नहीं होता है, तथापि तुलसी द्वारा प्रतिष्ठित एवं परम्परा द्वारा स्वीकृत राम के आदर्श चरित्र पर प्रश्न-चिह्न अवश्य अंकित हो जाता है। सौभाग्य इतना ही है कि गोस्वामी जी ने इसको विस्तार नहीं दिया और बड़े ही सधे हाथ इसका चित्रण किया है।

सब मिला कर गीतावली की मधुर-परिकल्पना अपने में मधुर है। उसमें न मर्यादा-भक्ति की आग्रह-पूर्ण नीरसता है, और न कृष्ण-भक्ति के तथा कतिपय रामभक्ति के मधुर-उपासकों की सी उच्छृंखल उद्दामता। यह राम-काव्य के लिए, विशेष कर तुलसी के द्वारा, चाहे उपयुक्त न बैठती हो, किन्तु मधुरोपासक कृष्ण-भक्तों के लिए एक आदर्श बन सकती थी। सम्भव है, गोस्वामीजी ने इसी दृष्टि से इसे स्वीकार किया था।

सामान्य-कान्तारति—दाम्पत्यरति के अतिरिक्त सामान्य कान्तारति के भी विविध चित्र तुलसी ने गीतावली में अंकित किये हैं। जनकपुर में राम के सौन्दर्य के प्रति नगर नागरियों का आकर्षण तो मानस में ही अधिक विस्तार से चित्रित है, किन्तु वनपथ में ग्राम-वधुओं एवं किरातिनियों में तथा राज्याभिषेकोत्तर राम के विलास विहार में इस प्रकार के रति-भाव की सुन्दर परिकल्पना हुई है।

वनपथ के चित्रों की चर्चा हम अभी ऊपर कर चुके हैं। ग्रामवधुओं में जो राम के प्रति सौन्दर्याकर्षण है उसमें किसी प्रकार की वासना या सम्भोग-लालसा नहीं है। इस प्रकार

१. गीतावली, उत्तरकाण्ड, पद १८।

२. वही, पद १६।

के शुद्ध सात्त्विक शृंगार का चित्रण साहित्य में तुलसी के सिवा और किसी ने नहीं किया। यही प्रसंग मानस और कवितावली में भी आया है। यहाँ तुलसी ने उनकी अनुभूति को 'प्रेम-रस' नाम दिया है और इसकी प्रवाहिता और विवशता का कई पदों में उल्लेख किया है।

“यौ कहि भई मगन बाल, बिथकी सुनि जुवति जाल,
चितवत चले जात सग मधुप-मृग-विहग ।
बरनौ किमि तिनकी दसहि, निगम अगम प्रेम-रसहि ।
तुलसी मन-बसन रगे रचिर रूप-रग ।”^१

“दास तुलसी नेह-बिबस बिसरी देह,
जान नहि आपु तेहि काल धौ को ही ।”^२

“सखिहि सुमिख दई, प्रेम-मगन भई,
सुरति बिमरि गई आपनी ओही ।
तुलसी रही है ठाढी, पाहन गढी सी काढी,
कौन जानै कहा ते आई, कौन की को ही ।”^३

अतः इस प्रेम-रस में गहरा आत्म-विगलन एवं विवशता है। ग्रामवधुओं के इस प्रेम से सीता में कोई ईर्ष्या नहीं। शुद्ध सात्त्विक प्रेम ईर्ष्या का विषय नहीं होता। सीता उनके प्रति मूर्तिमती प्रभु-कृपा ही जाती है।^४ और वे ग्रामवधुएँ भी प्रेम-मूर्ति सीता के प्रति आकृष्ट हैं। तुलसी ने उनके इस दर्शन-सुख को 'स्वामी-स्वामिनी' के दर्शन का रस कहा है

“तुलसी स्वामी-स्वामिनी जोहे मोही है भामिनि
सोभा सुधा पिये करि अखियाँ दोनी ।”^५

कृष्ण-भक्त मधुरोपासक सखी-सहचरियों के दर्शन-सुख को सीता-राम के केलि दर्शन तक ले गये हैं, तुलसी ने उसे रूप-दर्शन तक ही रख कर मर्यादा का निदर्शन उनके सामने प्रस्तुत किया है।

उत्तर-काण्ड में इसका मधुर-भाव के अनुरूप स्वरूप और अधिक व्यक्त हुआ है। शृंगार-सज्जा करके नागरी सखियाँ सीता-राम को हिडोला झुलाने झुडों में जाती हैं। बारी-बारी सीता-राम को झुलाती हैं, स्वयं भी झूलती हैं, झूलते-झुलाते उनके केश बिथुर जाते हैं, वस्त्र उडते हैं, भूषण अगो से खिसक जाते हैं और इस रूप में उनकी शोभा बढ़ जाती है।^६

१ गीतावली, अयोव्याकाण्ड, पद १७ ।

२ वही, अयो०, पद २८ ।

३ वही, अयो०, पद १६ ।

४ “सनेह-सिथिल सुनि वचन सकल सिया चितई अधिक हित सहित ओही ।

तुलसी मनहु प्रसुद्धा की मूरति फिरि हेरि कै हरष हिये लियो बँ पोही ।” वही, अयो०, पद २० ।

५ वही, अयो०, पद २२ ।

६ “भुड-भुड झूलन चली गज गामिनी बर नारि ।

कुसुभि चौर तनु सोहहीं, भूषन विविध सवारि ।

अति मचत, छूटत कुटिल कच, छवि अधिक सुदरि पावहीं ।

पट उडत, भूषन खसत, हसि-हसि अपर सखी झुलावहीं ।” वही, उत्तरका०, पद ११।४ ।

स्वर्ग-दुर्लभ भोग का आस्वादन करते हुए भी इनमें विषयाकर्षण नहीं है।^१ इस प्रसंग का यह सामान्य कान्ताभाव सखी-भाव के रूप में ही सामने आता है,^२ किन्तु उनका आस्वाद्य रस कृष्ण-भक्ति की सखियों से अधिक निर्मल है।

तुलसी ने समन्वय-मार्ग का अवलम्बन कर मधुरोपासकों के समक्ष सखी भाव का निर्मल आदर्श प्रस्तुत किया है।

दास्य-भक्ति—भक्तिरस का तीसरा रूप जो गीतावली में प्राप्त होता है वह है दास्यभक्तिरस। यह तुलसी की प्रकृत भक्ति वाला ही रूप है।

तुलसी ने गीतावली में राम-कथा के कतिपय प्रसंगों का अपनी इस भक्ति-भावना के अनुरूप ही गान किया है। अहल्योद्धार, शबरी मिलन, विभीषण शरणागति आदि में यही भक्ति-रूप उभारा गया है। यो तुलसी में अपने आराध्य की महत्त्व-चेतना कभी दूर नहीं होती, पर इन प्रसंगों में भगवान् की भक्त-वत्सलता-उदारता आदि गुणों को उभार कर सामने किया गया है।

काव्य-दृष्टि से इन प्रसंगों में रस-व्यजना नहीं हुई, भाव-व्यजना इनमें बहुत ही सुन्दर है। इनमें कथाश और भावाश मिले-जुले रहते हैं, यह स्थिति भाव-व्यजना के अनुकूल पड़ती है। पर इस स्थिति से न तो किसी काव्य-रस की गहरी सृष्टि हो पाती है और न भक्ति-रस का ही प्रवाही परिपाक होता है। किन्तु पर्यवसित रूप में यह भाव-व्यजना सामान्यतः विभाव के महत्त्व, उदारता आदि गुणों को उभारती हुई भक्ति-रस का ही परिपाक करती है।

काव्य-रस—भक्तिरस के गीतावली में उपलब्ध तीन रूपों के परिचय के अनन्तर अब हम काव्य-रसों की ओर आते हैं। काव्य-रस कहने से यहाँ हमारा तात्पर्य यही है कि इनमें भक्तिरस के परिपाक के लिए अलौकिकत्व, अति महत्त्व आदि का दबाव न होकर भाव-व्यजना प्रकृत रूप में हुई है। इस प्रकार के दो रसों की व्यजना गीतावली में मिलती है—एक करुण की दूसरी वीर की।

करुण—भक्ति-भावना के अतिमात्र दबाव से मुक्त करुण का परिपाक गीतावली में सुन्दर हुआ है। यहाँ 'करुण' शब्द का प्रयोग अति रूढ मृत्यु-जन्य शोक के अर्थ तक ही परिसीमित नहीं लेना चाहिए। इसमें गहरे वियोग-शोक की स्थितियाँ भी गिनी जा सकती हैं। अतः इनमें वात्सल्य-विरह, वियोग-शृंगार और मृत्यु-शोक तीनों ही स्थायी की स्थितियाँ आ जाती हैं।

तुलसी को सर्वाधिक मर्मस्पर्शनी सफलता गीतावली में इस व्यापक करुण के ही चित्रण में मिली है। वियोग वात्सल्य में कौसल्या के हृदय की व्यापक व्यथा और विरह शृंगार में सीता के मन की पुटपाक वेदना के चित्र हैं। शोक का परिपाक लक्ष्मण-शक्ति के प्रसंग को लेकर है।^३

१ "नाकेस दुर्लभ भोग लोग कराहि, न मन विषयनि हरे।" गीतावली, १६।१।

२ "सखि रघुनाथ रूप निहार।" वही, उत्तरका०, पद ८।

"सखी रघुबीर-सुखछवि देखु।

नयन सुषमा निरखि नागनि, सफल जीवन लेखु।" वही, उ० का०, पद ६।

३ कौसल्या का विरह—अयो०, पद ५१-५५; ८४-७। अर्थों के लिए सु० का०, ७, १०। तथा लका०, ६, ७।

करण की इस सफल परिकल्पना के दो रहस्य है। एक तो इनमे कवि की आत्मा डूबी है, दूसरे गीतिकाव्य की कोमल शैली और भावानुरूप भाषा ने भी इसे योग दिया है।

वीर-रस—जिस प्रकार ऊपर हमने करण को व्यापक अर्थ में लिया है उसी प्रकार वीर को भी एक व्यापक अर्थ में यहाँ लेना चाहिए। हनुमान-रावण सवाद, जटायु-रावण युद्ध, हनुमान का सजीवनी लाना, आदि ओजस्वी प्रसंग इसकी परिधि में आते हैं। अनेक स्थलों पर कोमल पदावली से भी तुलसी गीतावली में ओज गुण वाले भाव की सफल परिकल्पना प्रस्तुत कर सके हैं।

जहाँ तक गीतावली में पाठक की अनुभूति का प्रश्न है, इसकी अनुभूति सरल, साधारणीकरण की अधिकतम सभावनाएँ लिए, एव शुभोदकी है। इसमें मधुर रस की अनुभूति अपने में अत्यन्त सरस है। केवल उत्तर काण्ड के कुछ मुक्त चित्रों को छोड़ पाठक तुलसी से सर्वत्र समानुभूति प्राप्त करता है। मधुर के मुक्त चित्रों में कुछ बाधा इस लिए होती है कि ये चित्र तुलसी के हैं यह चेतना पाठक नहीं छोड़ सकता। यदि किसी दूसरे के ये चित्र होते तो उसकी चेतना इनमें काव्यरस का सहज आस्वादन कर सकती। किन्तु ये केवल दो चित्र हैं। भक्तिरस के विषय में एक समन्वयात्मक रस-परिकल्पना प्रस्तुत करने के कारण गीतावली का स्थान तुलसी के साहित्य में उसका अपना है।

केशवदास

भक्त कवियों की परम्परा से मम्बन्ध जोड़ने वाली केशव की एक ही रचना कही जा सकती है—“रामचन्द्रिका”। वह भी प्रधानतया इसलिए नहीं कि उसमें रामचरितमानस के समान भक्तिरस का परिपाक है अथवा वितयपत्रिका के समान वह रामभक्ति के रस में भीगी हुई है, अपितु इसलिए कि उसमें रामकथा राम-भक्ति के आदर्शों को अपनाते हुए आस्था के साथ वर्णित है।

रसिकप्रिया में सिद्धान्त-पक्ष में केशव ने उसमें पारमार्थिकता की ओर संकेत किया है,^१ और उसमें निहित काव्य भी राधा और कृष्ण के नाम पर ही है, किन्तु उसमें भक्ति की चेतना नहीं है। ग्रन्थ का मूल उद्देश्य एक काव्यशास्त्रीय ग्रन्थ का प्रणयन है। यो उस युग में मधुरा भक्ति कृष्ण-काव्य में पूरा बल पकड़ चुकी थी, किन्तु रसिकप्रिया के काव्य में मधुरा भक्ति के आदर्श भी नहीं पाये जाते और कवि का आत्मानुराग भी नहीं। अतः रसिक-प्रिया के आधार पर केशव को वैष्णव कवि या भक्त कवि नहीं कहा जा सकता। और, इसी कारण वे कृष्ण-काव्य में हमारे विवेच्य नहीं हुए।

केशव का अपना भक्ति-आदर्श राम-भक्ति है। अपने अन्य ग्रन्थों में भी उन्होंने इस आदर्श की यत्न-तत्पर चर्चा की है। विज्ञान-गीता में इस प्रकार की विचार-धारा है किन्तु वह भक्ति-काव्य न बनकर एक विचार-प्रधान नीरस-प्राय रचना हो गयी है। अतः भक्ति-काव्य से एक असाक्षात् लगाव होते हुए भी विज्ञानगीता को रस-परिकल्पना के लिए सामने नहीं रखा जा सकता। वस्तुतः विज्ञानगीता काव्य नहीं, काव्याभासी वैचारिक रचना है।

रामचन्द्रिका एक प्रबन्ध-काव्य है, यद्यपि उसमें प्रबन्ध-धारा विशुद्ध है। वह कवि-कौशल-प्रधान एक चमत्कारपूर्ण काव्य-रचना है, अतः इसमें रसात्मकता का स्थान प्रधान

१. “स्वारथ परमारथ लई रसिकप्रिया की प्रीति।” —रसिकप्रिया, प्र० १६। १६।

“कैसव श्याम सुजान कौ सुनत होइ बस चित्त।” —वही, १। १४।

नहीं है। सामान्यतः महाकाव्य या प्रबन्ध काव्य का आदर्श रसान्वयिता है। उसमें किसी एक अंगी रस की धारा प्रवाहित होनी चाहिए, साथ में वस्तु-वर्णन और काव्य-चमत्कार भी रसानु-योगी रूप में बीच-बीच में चल सकता है। कथा-विकास रसोन्मुखी होना आवश्यक है। इस प्रकार प्रबन्ध-काव्य में प्रथम स्थान रस का, द्वितीय घटना और वस्तु-वर्णन का तृतीय काव्य-चमत्कार का है। किन्तु रामचन्द्रिका में काव्य-चमत्कार, वस्तु-वर्णन और रस का स्थान क्रमशः न्यून से न्यून हो गया है। इस प्रकार उसमें रस-परिकल्पना पिछाई पड़ गयी है और अलंकार-छंद के कवि-कौशल तथा चमत्कारी वस्तु-वर्णनों से आच्छादित हो गयी है। अतः हम जो भी रस-परिकल्पना का स्वरूप रामचन्द्रिका में पाने जा रहे हैं, इस तथ्य के साथ ही समझना चाहिए।

रामचन्द्रिका में कवि की प्रवृत्ति चमत्कार एवं कौशल द्वारा पाठक को प्रभावित करने की ओर अधिक है, स्वयं रस में डूब कर डुबाने की ओर कम। अतः उसमें किसी रस की परिकल्पना धारा-वाही रूप में नहीं मिलती। फिर भी रामचन्द्रिका रस-शून्य काव्य नहीं है। उसकी रस-परिकल्पना समझने के लिए हम भक्तिरस और काव्यरस दोनों की दृष्टि से अलग-अलग विचार करें तो उचित होगा। इस पद्धति से ही हम तुलसी की रस परिकल्पना समझ कर आ रहे हैं। इस पद्धति को अपनाने से केशव की रस-परिकल्पना का तुलनात्मक स्वरूप भी स्पष्ट हो लेगा।

भक्तिरस—रामचन्द्रिका में रामचरितमानस के समान भक्तिरस एक अंगीरस नहीं है जिसके सापेक्ष में अन्य रसों एवं घटना तथा चरित्रों का विकास होता है। केशव ने राम-कथा को अपने काव्य का विषय एक आस्था और श्रद्धा के साथ चुना है, इसमें सन्देह की गुंजायश नहीं है।^१ रामचन्द्रिका के विविध पात्र स्थान-स्थान पर राम के प्रति श्रद्धा और प्रेम निवेदन करते हैं।^२ स्वयं केशव में और रामचन्द्रिका के पात्रों में राम के परब्रह्मत्व, परमेश्वर्य एवं लोक-रक्षक रूप की महत्त्वमयी वही चेतना है जो दाम्यभक्ति के आदर्श के लिए अपेक्षित है।^३ रसिकप्रिया के श्रृंगारी कवि ने रामचरित में श्रृंगार के विषय में वही सयम दिखाया है जो मानस के भक्त कवि ने दिखाया था। रामचरित के लोक-प्रतिष्ठित एवं आदर्श वादी भक्ति-धारा में स्वीकृत आदर्शों को केशव ने जागरूक रह कर सुरक्षित रखा है।^४ सब बातें रामचन्द्रिका से उद्धरणों की अपेक्षा नहीं रखती।

१ “जिनको जस हसा, जगतप्रससा, मुनिजनमानस-रता।

लोचन अनुरूपनि स्यासरूपनि अजन अजित सता।

कालत्रयदसा निर्गुन परसी होत बिलम्ब न लागै।

तिनके गुन कहिहौ, सब सुख लहिहौ, पाप पुरातन भागे।” रा० च० प्र० १।००।

२ विश्वामित्र—३।८, जनक—३।१८, शबरी—१२।४४, गीष—१२।३०, विशिष्ट—२५।१-२।

३. “पूरन पुरान अरु पुरुष पुरातन परिपूरन बखानै न बतावै और उक्ति कौ।

दरसन देत जिन्हें दरसन समुझै न नेति नेति कहै वेद छाड़ि मेद-जुक्ति कौ।

जानि यह केसोदास अनुदिन राम राम रयत रहत न डरत पुनरुक्ति कौ।

रूप देहि अग्निमाहि गुन देहि गरिमाहि नाम देहि महिमाहि भक्ति देहि मुक्ति कौ।”

—रामचन्द्रिका, प्र० १।३।

“तुम आदि मध्य अवसान थक। अरु जीव जन्म समुझौ अनेक।

तुमही जु रची रचना विचारि। तेहि कौन भाति समुझौ मुरारि।” वही, २५।१।

इतना होते हुए रामचन्द्रिका मे भक्ति की रस-धारा प्रवाहित नहीं होती। कोई पाठक उसे पढ़ कर भक्तिरस मे डूब नहीं सकता। उसमे जो भी भक्ति है, भाव कोटि की है। काव्य-शास्त्रीय दृष्टि से भी और भक्ति-शास्त्र की दृष्टि से भी। काव्यशास्त्र की दृष्टि से इसलिए कि वह चमत्कार, अलंकार, वस्तु-वर्णन आदि से गुणीभूत है, उसकी विभावादि-नियोजन पूर्वक प्रबन्धात्मक भाव-धारा के नाते सर्जना नहीं हुई, और भक्तिशास्त्र के नाते इसलिए कि उसमे भक्ति सामान्य कोटि की ही है, जिमे भक्तिशास्त्रियो ने प्रेम की प्रथम कोटि 'भाव' कहा है।

रामचन्द्रिका मे राम-विषयक दास्यरति के रस-कोटि तक पहुँच न सकने के चमत्कार-व्याघात के अतिरिक्त कुछ और भी कारण हे। एक तो यह कि कवि को स्वयं रामरति की उस कोटि की स्वानुभूति नहीं जिसके आधार पर वह भक्ति का आत्मरस काव्य मे घोल सके। दूसरे यह कि काव्य-दृष्टि मे उसने राम के गुण-गान और महत्ता, परब्रह्मत्व आदि का वर्णन अधिक किया है, इस सबको विभावित कम किया है। इस वर्णन से भी रति का केवल विभाव-पक्ष खडा होता है, आश्रय-पक्ष मे संचारी भावो और भक्ति के अनुरूप अनुभावो की योजना नहीं हो सकी। फिर भावो को क्रमश विकसमान धारा मे प्रस्तुत न कर यत्न-तत्न बिखरे रूप मे प्रस्तुत किया गया है। इन कारणो से रामरति रामचन्द्रिका मे भाव-कोटि की ही रह गयी है, वह भी काव्य-चमत्कार एव भाषा की दुरूहता से यदा-कदा यत्न-तत्न व्याहत है। किन्तु इसका अर्थ यह कदापि नहीं समझना चाहिए कि रामचन्द्रिका के पाठक पर केशव की भक्ति-भावना का कोई भी अनुभूत्यात्मक प्रभाव नहीं पडता। रामचन्द्रिका की रामरति आदर्शवादी रामभक्ति के मूल स्वरूप को अपनाने के कारण भक्तिसंस्कार-सम्पन्न हृदय मे भगवद्विषयक रत्युन्मेष करने मे सफल है। उसकी अनुभूति आदर्शमयी रामभक्ति के प्रभाव के अनुरूप लोकमगल-मय प्रभाव छोडती है।

कवित्व-चमत्कार से रस-परिकल्पना रामचन्द्रिका मे गौण है, हम यह पीछे कह चुके है। पर रस-परिकल्पना मे काव्यरसो की अपेक्षा भी भक्ति की परिकल्पना भी गौण है। रस-परिकल्पना के भीतर ही देखे तो भी भक्ति का स्थान काव्य-रसो के अनन्तर आता ह।

काव्य रस—रामचन्द्रिका मे रस-परिकल्पना चमत्कार से दबी हुई एव अधारावाही रूप मे है, इस तथ्य को ध्यान मे रख कर कहा जा सकता है कि काव्यरसो का स्थान भक्तिरस की अपेक्षा उभरा हुआ है। केशव पहले कवि है, पीछे भक्त, आलोचको के इस वाक्य को हम भी इस विषय मे यहाँ दुहरा सकते है।

वातावरण की सृष्टि करके कुछ दूरी तक एक भाव-धारा को प्रवाहित करते हुए केशव को रामचन्द्रिका मे वीर, रौद्र, करुण और शान्त के परिपाक मे सफलता मिली है। स्थल-स्थल पर इन रसो का सामग्री-विधान एव वातावरण-सर्जन पूर्वक जो परिपाक केशव ने रामचन्द्रिका मे किया है वह यह बताता है कि इस कवि मे रस-सर्जना की क्षमता तो श्रेष्ठ कोटि की है। यदि यह चमत्कार के फेर मे न पड जाता तो काव्य-जगत् मे बडे पते का आदमी था।

वातावरण-सृष्टि और प्रकरण-वाही धारा-प्रवाह की दृष्टि से रामचन्द्रिका मे अपनी सीमाओ मे सबसे सफल रस वीर है। केशव का सवाद-कौशल प्रसिद्ध है। इन सवादो मे जैसी उत्साह-व्यजना केशव कर सके है, वैसी लुलसी भी नहीं कर सके। हम उन उद्धरणो को देकर यहाँ कलेवर-वृद्धि नहीं करना चाहते।

युद्ध के प्रसंगों में, लका-युद्ध में भी और लव-कुश के युद्ध में भी उत्साह से परिपुष्ट रौद्र की सुन्दर परिकल्पना मिलेगी। कभी-कभी कोप की व्यञ्जना के अनुरूप परिस्थिति और वातावरण की सृष्टि कर लेने पर भी अभिव्यक्ति के साधन भाषा और छन्द धोखा अवश्य दे जाते हैं और रस-व्यञ्जना हलकी पड़ जाती है,^१ किन्तु युद्ध-चित्रों में इन कठोर रसों की व्यञ्जना में केशव को बहुत दूरी तक सफलता मिली है।^२ रौद्र की व्यञ्जना के लिए क्रोध एव शक्ति का चित्रण पक्ष और प्रतिपक्ष दोनों में हुआ है।

भयानक और वीभत्स इन रसों के सहचारी और अग बन कर यत्न-तत्न परिकल्पित हुए हैं।^३ परशुराम-प्रसंग में भी भय की हलकी रेखा है।

केशव ने वस्तु-वर्णन में उन प्रसंगों में अधिक सफलता पायी है जिनमें ओज के विकास का अवकाश था। उदाहरण-स्वरूप धनुर्भंग का प्रसंग लिया जा सकता है।^४ रामचन्द्रिका में सब मिला कर ओजस्वी प्रसंगों का आधिक्य है। यदि वस्तु-वर्णन, ओजस्वी प्रसंग, भयादि की सहकारिता आदि पर सब मिलाकर ध्यान दिया जाय तो रामचन्द्रिका का अग्नी काव्यरस वीर हो सकता है। पर चमत्कार के व्याघात और अग्नी-रस के लिए अपेक्षित प्रवाहिता के अभाव में वैसा नहीं हो सका है।

वीर और रौद्र परुष रसों के अनन्तर सफलता की दृष्टि से रामचन्द्रिका में करुण का स्थान है। दशरथ-मरण और लक्ष्मण-शक्ति के चित्रण में केशव ने इसके परिपाक में

- १ रावण द्वारा सीता से राम का ध्यान छोड़कर उसे वरने का प्रस्ताव सीता के क्रोध के लिए अत्यन्त उपयुक्त अवसर था। उसको व्यञ्जना का उचित प्रयास भी निम्न मालिनी छन्द की धीमी गति के कारण मद-फल हो गया है

“तुन बिच देश बोली सिय गभीर बानी । दसमुख सठ सो तू कौन की राजधानी ?
दसरथमुत द्वेषी रुद्र ब्रह्मा न भाम् । निसिचर बपुरा तू क्यों न स्थो मूल नामै ।
अति तनु धनु रेखा नेक नाकी न जाकी । खल स-परधारा क्यों सहे तिच्छ ताकी ?
बिडकन घन धूरे भङ्गि क्यों बाज जावे । सिव सिर ससि श्री काँ राहु कैसे सुखीवे ?
उठि-उठि सठ छाते भागु तौला अभागे । मम वचन विसर्पी सर्प जौ लौ न लागे ।
बिकल सकुल देखौ आसु ही नास तेरो । निपट भृतक तोको रोष मारै न मेरो ।”

—रा० च०, १३ ६१३ ।

- २ “करि आदित्य अदृष्ट, नष्ट जम करौ अष्ट वसु ।
रुद्रन बोरि समुद्र करौ गधर्व सर्व पसु ।
बलित अबर कुबेर बलिहि गहि देउ इद्र अब ।
बिद्याधरन अविद्य करौ बिन सिद्धि सिद्ध सब ।
निजि होहि दासि दिति को अदिति अनिल अनल मिटि जाइ जल ।
सुनि सृज उवत ही करौ असुर ससार बल ।” —रा० च०, १७ ४६ ।

३. रा० च०, १६।२६ २८, ७. २ ।

- ४ “प्रथम टकारि भुक्ति भारि ससार मद चड कोदण्ड रह्यौ मडि नव खड कौ ।

बाधि बेर स्वर्ग कौ साधि अपवर्ग धनुभग को सब्द गयो मेदि ब्रह्म कौ ।” —रा० च०, ५. ४३ ।

अच्छी सफलता प्राप्त की है।^१

केशव ने विरह-व्यथित सीता के कतिपय चित्र इस रूप में प्रस्तुत किये हैं कि वे पाठक की अनुभूति के लिए करुण का विभाव बन कर आते हैं —

“धरे एक बेनी मिली मैल सारी,
मृनाली मनौ पक ते काढि डारी।
सदा रोमनामै रहै दीन बानी,
चहुँ ओर है राकसी दुखदानी।”^२

शृंगार राम-काव्य के अनुरूप सयोग-पक्ष में सयत एव मर्यादित^३ तथा वियोग पक्ष में यत्र-तत्र हृदय-स्पर्शी है। वियोग को राम और सीता दोनों में दिखा कर प्रेम की उभय-पक्षीयता का चित्रण किया गया है।^४

रामचन्द्रिका में शान्त की परिकल्पना भी सबल है।^५ वस्तुतः आदर्शवादी रामभक्ति के सस्पर्श के साथ ही शान्त का स्वतः समावेश है। केशव ने स्थल-स्थल पर और विशेष कर उत्तर-कथा में शान्त के लिए अवकाश निकाले हैं। ओजस्वी प्रसंगों के बाद रस-दृष्टि से शान्त का ही नम्बर आता है।

अन्य रसों की स्थिति सामान्य है। जो ढूँढने से सभी रसों के कुछ न कुछ सुन्दर स्थल रामचन्द्रिका में निकल आते हैं। वे इस बात के तो प्रमाण हैं कि केशव में अपेक्षित भावुकता और रस-परिकल्पना की क्षमता है, किन्तु उनके आधार पर केशव की विशिष्ट रस दृष्टि नहीं समझी जा सकती।

तुलसी और केशव की रस-परिकल्पना में सबसे बड़ा अन्तर यह है कि तुलसी में जहाँ भक्तिरस की धारा आद्योपान्त प्रवाहित है वहाँ केशव में भक्ति 'भाव' के स्तर पर ही रह गयी है। तुलसी में काव्यरस चमत्कार से दूर है, या कहिए चमत्कार उनका अनुयोगी है। केशव में काव्यरस चमत्कार के अनुयोगी या उससे व्याहृत होकर आये हैं। सामान्यतः केशव की रस-परिकल्पना धारा रूप में नहीं, झलकियों के रूप में मिलती है। धारा रूप में मिलता है कवित्व, चमत्कार, कभी इस रूप में तो कभी उस रूप में।

पाठक की अनुभूति की दृष्टि से केशव की रस-परिकल्पना भाषा की अपरिचितता, एव अस्पष्टता के कारण व्याहृत है, साथ ही चमत्कार-पूर्ण वर्णनों के कारण आच्छादित है। इससे बच कर पाठक केशव के काव्य में भक्ति का भी और रसों का भी एक सीमा में आस्वादन करता है।

सेनापति

सेनापति के कवित्तरत्नाकर के अंतिम दो तरंग चतुर्थ तथा पंचम राम-भक्ति की परिधि में आते हैं। प्रारम्भ के तीन तरंगों में श्लेष, शृंगार और प्रकृति-वर्णन हैं। वे न तो वैष्णव-चेतना से सम्बद्ध हैं न उनका भक्ति से कुछ लगाव है। वे रीतिकालीन प्रवृत्ति का प्रतिनिधित्व करते हैं।

१ रामचन्द्रिका, १३/४४।

२ वही, १७/४४-५।

३ वही, १/३४।

४ वही, १३/२०, १३/२५, १४/२६।

५ वही, प्रकाश, २४।

अन्तिम दो तरंगों में से चौथे में तो रामचरित के कतिपय चुने प्रसंगों सम्बन्धी कवित्त है, पाचवें में आत्मपरक अभिव्यजना है। इन दोनों ही तरंगों में राम-भक्ति की गहरी भावना पायी जाती है। दोनों ही तरंग राम-काव्य की सुन्दर निधि कहे जा सकते हैं।

रस-परिकल्पना की दृष्टि से जब अभिव्यजना कथा वर्णन के सहारे से हुई है तब भक्तिरस की अपेक्षा काव्यरसों की अभिव्यक्ति प्रमुख है, और जब अभिव्यक्ति आत्मपरक हुई है तब काव्यरस की अपेक्षा भक्तिरस अधिक उभरा हुआ है। एक बात और उल्लेखनीय है। सेनापति ने काव्य-कौशल के जिन उपादानों का जीवन भर अभ्यास किया है उनको यहाँ भी एकदम छोड़ नहीं दिया गया। श्लेष, भाषा और छन्द की सफाई आदि का यहाँ भी उपयोग हुआ है। अतः केवल इतना हो गया है कि जीवन भर ये चमत्कार-साधन उनके साध्य रहे थे, राम-भक्ति के क्षेत्र में आकर अब वे पूजन-समर्पण की सामग्री बन गये हैं। अतः कहीं भी चमत्कार ने रस-परिपाक को व्याहत नहीं किया।

इन तरंगों के आधार पर सेनापति की सच्ची भक्ति-भावना का प्रमाण मिलता है। केवल राम-कथा का सहारा पकड़ कर काव्य-रचना करने से ही किसी कवि को राम-भक्त नहीं कहा जा सकता। कालिदास ने रघुवश में कई सर्गों में राम-चरित कहा है। उसमें रस-परिपाक भी स्थल-स्थल पर कालिदास के अनुरूप है। पर कालिदास इसमें रामभक्त नहीं कहे जाते। सारे रघुवश का चरितगान करके भी कालिदास रामभक्त कवि नहीं है, यद्यपि उनकी रचना में रस-परिपाक उच्चकोटि का है। भक्त होने के लिए भगवद्रति की राग एव आवेशमयी स्वानु-भूति भी कवि में अपेक्षित है। सेनापति में ऐसी ही रागमयी स्वानुभूति राम के प्रति इन तरंगों में पायी जाती है।

सेनापति की भक्ति का आदर्श तुलसी के समान ही मर्यादावादी है। उनकी भक्ति भी स्वरूपतः दास्यमूलक है। इस भक्ति के लिए अपेक्षित भगवान् के महत्त्व, भक्त-वत्सलत्व और लोक-रक्षकत्व की चेतना के साथ आत्म-दैन्य, विनय, समर्पण, अनन्याश्रयत्व, एव चित्त की प्रशान्तता की सच्ची अनुभूति सेनापति में है। यह दूसरी बात है कि इन अनुभूतियों में तुलसी की कोटि की सघनता न हो, किन्तु सेनापति में ये अनुभूतियाँ कवि-कल्पना की कृपा से नहीं आयी हैं, स्वानुभूति के बल पर आयी हैं, इस बात का साक्षी स्वयं उनका काव्य और पाठक पर उनकी रस-परिकल्पना का पड़ने वाला प्रभाव है।

कवित्तरत्नाकर के इन तरंगों में प्राथमिक तरंगों के सेनापति की भाव-दिशा के परिवर्तन की ज्ञाकी है। वहाँ का शृंगारी तथा चमत्कारी कवि यहाँ आकर भक्त बन गया है, अतः ये अनुभूतियाँ निश्चय ही उनके जीवन के पिछले काल की होनी चाहिए। यहाँ कवि अपने काव्य से या तो अपने आराध्य को रिझाना चाहता है या अपने मन की प्रेमाकुलता व्यक्त करना चाहता है। यहाँ उसमें विनय भी इतना है कि उसे सकोच है कि जिस की कृपा से यह दीप की सी ज्योति मिली है उस दीप्त भानु के सामने इस दीप को कैसे रखे

“धाता जाहि गावै, कछू मरम न पावै, ताहि
कैसे कै रिझावै, भलौ मीन ठहराइयै ।
रसना कौ पाइ, पाइ बचन सकति, विन
राम नाम गुन-गाइ तऊ मन अकुलाइयै ।
जैसे विन अनल, सलिल ही कौ दीपक दै,
दीपतिनिधान भान कौ भलौ मनाइयै ।

ऐसे, थोरी उकति जुगति करि सेनापति
राजा राम तीनि लोक तिलक रिझाइयै ॥”^१

दीपक भी हो तब न, यह तो बिना ज्योति का और पानी का दीपक है, फिर दीप्ति-निधान भानु के सामने कैसे रखा जाय ?

सेनापति के इन तरंगो मे भक्तिरस के दो रूप उभार कर आये है—दास्यभक्तिरस तथा ज्ञान्तभक्तिरस । कथा-गान मे भक्तिरस गौण है और काव्यरस प्रधान । सेनापति ने रामचरित के कुछ ही प्रसग चुने है,^२ ये प्रसग वे ही है जिनमे वे राम के शक्तिमान्, शौर्य-पूर्ण और उदार रूप को उभार सके । अत काव्यरसो की दृष्टि से कथा-गान मे वीर, रौद्र का प्रधान रूप से तथा अद्भुत और भयानक का अनुयोगी रूप से परिपाक हुआ है । रामचरित का कथन करते हुए सेनापति की रस-परिकल्पना का पथ यह होता है कि वर्ण्य विषय के अनुरूप उनका कवित्व पूर्ण सजग हो जाता है, और प्रकृत काव्यरस ही प्रधानतया उभरकर आता है । अन्ततोगत्वा पर्यवसित रूप मे उससे राम के महत्वादि की व्यजना होती है और उस वर्णन की परिणति रामरति मे जाकर हो जाती है । किन्तु सेनापति के कवित्त मुक्तक पद होने के नाते और मुक्तक प्रसगो को लेकर रचे हुए होने के नाते, चरित-गान के पदो मे अनुभूति काव्यरसो की ही प्रधान होती है ।

चरित-गान के पदो मे काव्यरसो की प्रधानता का कारण है । इनमे भक्तिरस का दूरान्वयी विभाव-पक्ष तो खडा होता है किन्तु भाव-पक्ष चित्रित नही होता । न भक्ति-परिपाक के अनुरूप सचारियो की न अनुभावो की व्यजना उस सम्बद्ध स्थल मे साथ होती है । अत वह प्रसग काव्यरस का परिपाक ही सबलता के साथ उभारता है । पाठक इन पदो मे इन्ही वीरादि रसो की अनुभूति करता है । पर्यवसित रूप मे कही दूर जाकर भक्ति की भावात्मक अनुभूति का अवसर आता है । इसके स्पष्टीकरण के लिए निम्न स्थल लिया जा सकना है

“हहरि गयो हरि हिये, धधकि धीरत्तन मुक्किय ।
ध्रुव नरिंद थरहर्यौ, मेरु धरनी धसि ध्रुक्किय ।
अक्खि पिक्खि नहिं सकइ, सेस नक्खिन लग्गिय तल ।
सेनापति जय सद् सिद्ध उच्चरत बुद्धि बल ।
उद्दड चड भुजदड भरि धनुष राम करषत प्रबल ।

टुट्टिय पिनाक, निर्घात सुनि लुट्टिय दिगत दिग्गज विकल ॥”^३

इस पद मे राम द्वारा धनुर्भंग का ओजस्वी चित्र है । इसमे राम के वीरतापूर्ण कर्म के सहारे वीर रस की काव्यात्मक व्यजना है । अत पाठक को यहाँ वीर रस की ही अनुभूति पहले होती है । भगवान् राम के शक्ति-वैभव की कल्पना कर उनके प्रति रति मे लीन होने की नौबत पीछे भले आये ।

रामचरित-गान मे कवि की वृत्ति वीरोचित ओजस्वी प्रसगो मे ही रमी है । कोमल प्रसगो को उसने लगभग छोड दिया है । इसमे उसकी उस रचि का पता चलता है जिससे वह अपने आराध्य की ओर देखता है । वात्सल्य रस का रसिक जिस प्रकार भगवान् के बाल-

१. कवित्तरत्नाकर, तरंग ४, पद ५ ।

२. वही, पद ६ ।

३. क० र०, पद क्रमश १६-६०-३२, तरंग ४ ।

सौन्दर्य की झाकी देखता है और मधुरोपासक रूप-माधुरी में शृंगारमय झाकी के प्रति अपना आकर्षण व्यक्त करता है, उसी प्रकार वीर-भक्त सेनापति ने राम के तेज-पुज दीप्त रूप की सौन्दर्य-झाकी देखने का प्रयास किया है

“काढत निषग तै न साधत सरासन मे,
खैचत चलावत न बान पेखियत है ।
स्रवन मे हाथ कुडलाकृति धनुष बीच
सुन्दर वदन इकचक लेखियत है ।
सेनापति कोप-ओप-ऐन है अरून नैन
सवर-दलन मैंन तै विसेखियत है ।
रह्यौ नत ह्वै कै अग ऊपर कौ सगर मे
चित्त कैसे दिखौ राजा राम देखियत है ।”^१

काव्यरसो की परिकल्पना का दृष्टि से जिन रसो को सेनापति ने उरेहना चाहा है, उनमें उनका मजा हुआ कवित्व है। यहाँ उनके उदाहरण देना अपेक्षित नहीं। पर सेनापति की काव्य-साधना रस-परिपाक की दृष्टि से पूर्ण सफल है, यह निस्सन्देह कहा जा सकता है। अद्भुत की व्यजना करता हुआ निम्न पद उनके अनेक पदों में से एक है, विशेष रूप से छोट कर चुना हुआ नहीं है

“चल्यौ हनुमान् राम बान के समान, जानि सीता सोध काज दसकधर नगर कौ ।
राम कौ जुहारि, बाहुबल कौ सभारि करि, सब ही के ससै निरवारि डारि उर कौ ।
लागी है नुवार, फादि गयौ पारावार पार सेनापति कविता बखानै बेगवर कौ
खोलत पलक जैसे एक ही पलक बीच दृगन कौ तारौ दौरि मिले दिनकर कौ ।”^२

शृंगार का चित्रण राम-विवाह के समय सयत और सक्षिप्त है। भय आनुषंगिक और विपक्ष-निष्ठ है। व्यजना की दृष्टि से सभी की व्यजना बड़ी प्रौढ है।

इन काव्यरसों के साथ भक्तिरस की स्थिति गौण-रूप में है, यह ऊपर के निरूपण से स्पष्ट है। किन्तु जहाँ कथाश्रयी अभिव्यक्ति न होकर आत्माभिव्यजन है वहाँ भक्तिरस ही प्रधान है। और उसके दो रूप हैं दास्य और शान्त।

पंचम तरंग के अनेक पदों में भगत्प्रेम की सघनता और अनन्यता के भाव भरे हैं। इन सहचारी भावों के बल से ही भक्तिरस की व्यजना सफल हुई है। कुछ पदों के अंश इस दृष्टि से उद्धृत हैं

- (क) “और हौ न चाहौ, चित चाहत हौ ताही नित,
सेनापति जाकी तीनौ लोक इक नाइकी ।
हूजियौ न दूरि, मेरे जिय की अमर मूरि,
रहौ भरपूरि एक प्रीति हरिराइ की ।”^३
- (ख) “सोवै सुख सेनापति सीतापति के प्रताप,
जाकी सब लागे पीर ताही रघुदीर ही ।”^४

१, २ क० र०, पद क्रमशः १६-६०-३२, तरंग ४ ।

३. भक्तिरत्नाकर, तरंग ५, पद १० ।

४ वही, पद १६ ।

(ग) “कीजै न वहर, वेग मेरौ दुख हर, मेरे
आठहू पहर आस रावरे चरन की ।
सूझत न और कोई निरभय ठौर राम
देव सिरमौर तो लौ दौर मेरे मन की ।”^१

इस प्रकार के प्रेमोच्छलन वक्रोक्तिपूर्ण उक्तियों से लिपटे हुए, कभी काव्य-चमत्कार के साथ प्रस्तुत सेनापति के कवित्तो मे भरे है ।

सेनापति के इस भक्तिरस मे चित्त की शान्तता, ससार की असारता और भगवद्रति बिना जीवन के बीत जाने का पश्चात्ताप एव निर्वेद भी अनेक पदो मे अंकित है । ऐसे पदो मे से जिनमे भगवद्रति का आकर्षण भी मिला हुआ है वे तो शान्तभक्तिरस के अन्तर्गत रखे जा सकते है, जिनमे केवल निर्वेद-विवेक की अभिव्यक्ति है, उन्हे स्वतन्त्र शान्त का कहा जा सकता है उदाहरण के लिए निम्न पद लिए जा सकते है

(क) नीकी मति लेह, रमनी की मति लेह मति
सेनापति चेत कछू पाहन अचेत है ।

आवत विराम वैस जात अभिराम तातै
करि बिसराम भजि रामै किन लेत है ।”^२

(ख) “ऐरे मन मेरे, खोए बासर घनेरे करि
जोष अभिलाष अजहूँ न उह रत है ।

कीजिये कहा लौ तेरे मन की बडाई जातै
मरेन के जीवे कौ मनोरथ करत है ।”^३

सेनापति ने उदार-वैष्णवी चेतना के अनुरूप राम के अतिरिक्त भी अन्य देवताओ एव अवतार-रूपो के प्रति प्रेम-व्यजना की है । इनमे कृष्ण-रति, शिव-रति और गंगा-रति उल्लेखनीय है । शिव-भक्ति एक प्रकार से तुलसी की कृपा से रामभक्ति का ही अंग बन गयी थी । तुलसी ने भी कृष्ण गान गाकर अपनी उदारता का परिचय दिया था । अत इन रतियो के आधार पर सेनापति की राम-निष्ठा पर आँच नही आती, अपितु भक्ति की उदारता ही स्पष्ट होती है । इन रतियो मे भी सेनापति की गहरी आवेशमयी अनुराग-भावना मिलती है ।^४ कुछ पदो मे कृष्ण-चरित का भी गान है । चरित-गान का एक ही उद्देश्य है भगवल्लीला

१ कवित्तरत्नाकर, तरंग ५, पद १५ ।

२ वही, पद ११ ।

३ वही, पद ३५ ।

४ “श्रीवृन्दावनचद सुभग धाराधर सुन्दर ।

दनुजवस वनदहन बीर जदुवस पुरन्दर ।

अति बिलसति वनमाल चारु सरसीरुह लोचन ।

बल विदलित गजराज, विहितवसदेवविमोचन ।

सेनापति कमलाहृदय कालिय-फन भूषन चरन ।

करनालय सेवौ सदा गोवर्धन गिरिवर धरन ॥” —कवित्तरत्नाकर तरंग ५ कवित्त २५ ।

का गान । मध्यकालीन भक्ति के दोनों ही रूप रहे हैं—आत्म-निवेदन भी और लीला-गान भी । सेनापति की उदार रामभक्ति में भी दोनों ही रूप मिलते हैं । सामान्यतः अन्य सभी रनियाँ रामरति का अंग या पोषक बन गयी हैं ।^१

मधुर धारा

पीछे हमने आदर्शवादी रामभक्ति के तीन प्रमुख कवियों की रस-परिकल्पना समझी है । अब हम अपने युग की मधुर-धारा के दो कवियों की ओर आते हैं ।

रामभक्ति की मधुरोपासना में मोटे तौर पर वे ही बातें स्वीकार की गयी हैं जैसी कृष्णभक्ति की मधुरोपासना में हैं । यहाँ राधा और कृष्ण के स्थान पर सीता और राम को प्रतिष्ठा मिलेगी । उधर जो महत्व ब्रज और वृन्दावन का है वह इधर अयोध्या का है । यहाँ राधा-कृष्ण के निकुञ्ज-विहार के स्थल पर सीता-राम के निकुञ्ज-विहार का चित्रण है । फिर भी एक बात उल्लेखनीय है । १७वीं शती तक रामभक्ति का हिन्दी मधुर काव्य उतना उन्मुक्त श्रृंगारी नहीं है जितना उसी काल का कृष्ण भक्ति का मधुर काव्य । १७वीं शती के अनन्तर तो रामभक्ति मधुर-काव्य भी वैसा ही उन्मुक्त श्रृंगारी हुआ । १७वीं शती के मधुर काव्य में रामभक्ति के कवि राम के प्रतिष्ठित आदर्श का कुछ लिहाज करके चले हैं ।

यहाँ रामभक्ति की मधुर भावना की कतिपय प्रमुख बातें सक्षेप में उल्लेखनीय हैं । सक्षेप में इसलिए कि वैसी ही बातों का स्वरूप हम कृष्ण-भक्ति की मधुर धारा का परिचय प्राप्त करते समय जान चुके हैं । हमारे आलोच्य काल में अग्रदास और नाभादास दो लोग आते हैं । इनकी रचनाओं में विशेष सैद्धान्तिक चर्चा नहीं मिलती । किन्तु इनके अनन्तर १८वीं शती के पूर्वाद्ध में प्रादुर्भूत महात्मा बाल अलिजी की रचनाओं में सैद्धान्तिक चर्चा एवं श्रृंगार का उन्मुक्त चित्रण दोनों ही बातें प्रारम्भ हो जाती हैं । इस दृष्टि से सम्प्रदाय का अथवा कहिए, रामभक्ति मधुरोपासना का हिन्दी में तो परिनिष्ठित स्वरूप महात्मा बाल-अलिजी से ही सामने आता है । रामभक्ति की मधुरोपासना का सैद्धान्तिक पक्ष समझने के लिए हम महात्मा बालअलिजी का भी उपयोग कर सकते हैं ।

मधुरोपासक रामभक्तों ने अयोध्या में सरयू के तट पर एक अशोक-वन की कल्पना की

“सोहति उतग उत्तमग ससि सग गग ।

गौरि अरधग जो अनग प्रतिकूल है ।

देवन कौ मूल सेनापति अनुकूल कटि

चाम सारदूल कौ, सदा कर त्रिसूल है ।

कहा भटकत, अटकत क्यों न तासौ मन ?

जातै आठ सिद्धि नव निद्धि रिद्धि तूल है ।

सेत ही चढाइवे कौ ज,के एक बेल-पात

चइत अगाऊ ह्यथ चारि फल फूल है ।” —कवित्तरत्नाकर, तरंग ५, कवित्त ४५ ।

१ “रामपदसगिनी तरगिनी है गगा सातै

याहि पकरे तै पाइ राम के पकरियै ।” —कवित्तरत्नाकर, तरंग ५, कवित्त ५५ ।

“वाराजसी जाइ मनिकर्निका नवाइ मेरौ

सकर तै रामनाम पढिबे कौ मन है ।” —कवित्तरत्नाकर, तरंग ५, कवित्त ४४ ।

है जिसमे एक कल्प-वृक्ष है। उसी के नीचे एक मणिमय धाम बना हुआ है। उसकी वेदी के बीच एक रत्न-सिंहासन पर रत्न-कमल का आसन है। उसकी कर्णिका के मध्य मे सीता-राम युगल शोभित है। कमल की पखुड्डिडो पर राम-परिवार और सखियों के निकुज हे। यही रामभक्त मधुरोपासको का निकुज-महल है। अग्रदासजी तथा नाभादासजी दोनो ने इस अत-पुरी निकुज-महल के वैभव विलास और ऐश्वर्य का सोत्साह चित्रण किया है

(क) “कल्पवृक्ष के निकट तहा यह धाम मणिन जुत ।
कचन मय सब भूमि परम अति राजत अद्भुत ॥
स्वर्णवेदिका मध्य तहा यह रत्न सिंहासन ।
सिंहासन के मध्य परम अति पदुम शुभासन ॥
ताके मध्य सुदेस कर्णिका सुन्दर राजै ।
तामधिशोभित राम नील इन्दीवर ओभा ।
अखिल रूप अभोधि सजल घन तन की शोभा ॥
शिर पर दिव्य किरीट जटित मजुल मणि मोती ।
निरखि रचिरता लजित निकर दिनकर की जोती ॥”^१

(ख) “भीतर कोट वोट अति पावन । चिंतामणिमय भूमि सुहावन ।
चहूँ दिशि योजन चार सुहावा । सो अवधैन्द्र भवन श्रुति गावा ॥
पच चौक राजत अति नीके । कौशलसुता राजमहिषी के ॥”^२

(ग) “कनक दड वर चारि सुहावन । रचित करुणमणि अति मनभावन ।
अद्भुत रग काति सुखरासी । कुजमहल छवि प्रभा प्रकासी ।
गजमुक्तनि की झालरि झमकै । मणिमय दीप ज्योति मधि चमकै ।
झीने पट अति परदा परे । पवन प्रसग व्यजन शिर हुरे ॥”^३

नाभादासजी के शब्दो मे यह निकुज-भवन मगलमय, आनदकर, रसरूप है
“शीतल मधुर सुगंध सुख-स्वाद-विशद रसरूप ।
तुषाहरन मगलकरन आनदभरन अनूप ॥”^४

इस प्रकार कृष्णकाव्य का वृन्दावन यहाँ अयोध्या है, यमुना सरयू है, कदव अशोक है, पर लता-भवनों के कुजो के स्थान पर यहाँ राजाधिराज राय और राजमहिषी सीता के वैभव के अनुरूप परम ऐश्वर्य की कल्पना है। यो कतिपय कृष्णभक्तो ने वृन्दावन की दिव्यता दिखाने के लिए चिन्तामणियो, रत्नो आदि का चकाचौध चित्रण किया है, पर यहाँ राजा राम के वैभव को ध्यान मे रखकर कुजमहल को विशेष वैभव पूर्ण अंकित किया है। है दोनो जगह के धाम नित्य, चिद्रूप, रसमय। यदि वृन्दावन के कुजो के झरोखे लताओ-झुरमुटो के है तो वहाँ के नगो-नगीनो के ।^५

१. ध्यानमजरी, अग्रदास, रामभक्ति में रसिक सम्प्रदाय, पृ० १६१ ।

२. रामाष्टयाम, नाभादासजी, रामभक्ति साहित्य में मधुर उपासना, पृ० १६६ ।

३. वही, पृ० १६६ ।

४. वही, पृ० १६५ ।

५. ‘चहुँदिशि अगणित नगन युत बने झरोखा जाल ।’ नेह-प्रकाश’ बालभ्रमिणी, वही, पृ० २०१ ।

इस निकुञ्ज में रसिक-शिरोमणि रसरूप राम की विलास-विहारमयी लीलाएँ चलती हैं।^१ राम ब्रह्म है, सीता उनकी आह्लादिनी शक्ति है।^२ दोनों तत्त्वतः अभिन्न हैं,^३ किन्तु 'एकाकी न रमते' के सिद्धान्त के अनुसार रमण के लिए पति पत्नी के रूप में व्यक्त हुए हैं।^४ जो सीता के बिना राम का ध्यान करते हैं उनका ध्यान अपूर्ण है।^५ सीता-राम का नित्य-दाम्पत्य है, यहाँ परकीयात्व का प्रश्न ही नहीं उठता।

सीता और राम का मिलन परम प्रेममय, स्वरूपतः काममय और नित्य है।^६ उनका यह प्रेम परम आवेशमय और तन्मयता-समर्थक है।^७ उनके मिलन में नित्य सयोग की भावना है अतः उसमें स्थूल विरह का अवकाश नहीं है। राम के लिए पलकों का विरह या प्रेमाश्रुओं की बाधा ही व्याकुलता ला देती है।^८

सहचरियों-सखियों के लिए सीता-राम का यह रसरूप नित्यविहार ही विभावरूपेण आस्वाद्य है। सहचारियाँ स्वरूपतः सीता की ही कला-शक्तियाँ हैं, रमा आदि तो उनकी कलाएँ हैं।^९ सहचरीभाव को बालअलिजी ने इस रूप में निरूपित किया है

-
- १ "युगल लाल प्रिय कुञ्ज सख नित नव विमल विहार। रामध्याम, नाभादास, वही, पृ० १६६।
- २ ध्यामजगी, बालअलिजी, रामभक्ति में मधु-उपासना, पृ० २०१।
"सुख सच्चिदानन्द काद वर विग्रह ज.को।"
"जयति सिया आह्लादिनी शक्ति शक्ति-गण-भूप।" नेह-प्रकाश, वही, पृ० २१०।
- ३ "रहे अली इक रूप है ज्यों जल मिले तरंग।" नेह-प्रकाश, बालअली, राम० में मधु, पृ० २०६।
- ४ "पियवस प्रिया, प्रियावस पीय, उरमें रहत रैनदिन हीय।
सियहिय के जीवन है पय, पीय के प्राण जीवन धन सीय।" नेह-प्रकाश, वही, पृ० २१०।
"एकाकी नहि रमन है चहत दियाहि साइ।
रमत एक ही ब्रह्म यह पति पत्नी तनु होइ।" नेह-प्रकाश, वही, पृ० २०१।
- ५ जा बिनु रघुवर ध्यान कल्प भरि जौ नर कही।
प्रभु नहि होत प्रसन्न वृथा श्रम करि पचि मरही।" ध्यानमजी, बालअली, वही, पृ० २१३।
६. "चित्र विचित्र अनि न रति सेज सुमन पचरग।
लाल लाडिली रसभरे सोवत दोड़ हित सग।" रामाध्याम, नाभादास, रामभक्ति साहित्य में मधुरोप.सन', पृ० १६६।
"लखत लडैती लाल दोड़, सिधिल सनेह सुअग।
दपति सपति परसपर समर समर रसरग।" वही, पृ० १६६।
"निसिदिन रहत तहा मुख-भीने।" नेह-प्रकाश, बालअलि, वही, पृ० २०१।
"नेक न न्यारे होत दोड़ बधे प्रेम की डोर।" वही, पृ० २०३।
- ७ "महा प्रेम-आवेश तें भय तन्मय आकार।
हौ प्रीतम हौ ही प्रिया यह रहि गयो विचार।" वही, पृ० २०५।
८. "असुवन अतर करत लखि पिय दरशन निच आइ।
निन्दत दोड़ आनन्द को ललन हियै अकुलाइ।" वही, पृ० २०३।
- ९ "जिनकी कला कला कौ अस प्रगटि तिय रमादि अवनस।
सिय परिचा पीया पिया पी ऐसी सखी अनन्त निहारी।" वही, पृ० २००।

“पिय को निज स्वामी पुनि जानै ।
सिय सहचरि अपने कौ मानै ।
निसिदिन निरखै रास विलास ।
ते सिंगार भक्त नित पास ॥”^१

बालअलीजी ने इस व्यक्त रस की भावात्मक व्याख्या भी की है, भावात्मक इस अर्थ मे कि सखीभाव के भक्तो के हृदय-कुज मे विलासमय सीता-राम प्रादुर्भूत होते हैं

“अस परस्पर भुज धरे निशिदिन पूरन काम ।
प्रेमसखी-हिय मे बसे सिया-राम छवि धाम ॥”^२

सेवा-सम्पर्कादि के अधिकार के अनुरूप सखियो-सहचरियो-मजरियो-किकरियो आदि के भेद भी प्रतिष्ठित-निरूपित किये गये है । यह साम्प्रदायिक बधान १८वीं शती और १९वीं शती मे अधिक हुआ । कृष्णभक्ति मधुरोपासना मे जिस प्रकार सहचरियो को दर्शन-सुख ही प्राप्य दिखाया गया है, वैसे ही यहाँ भी माना गया है ।^३ कहीं-कहीं लीला रसिक राम के साथ सहचरियो मे प्रिया-प्रियतम भाव का उल्लेख भी किया गया है किन्तु उनके साथ साक्षात् काम-विलास की चर्चा नहीं है ।^४

सखियो की रसानुभूति मे, जो कि मुख्यत सीता-राम के विहार-विलास का दर्शन-सुख है, आत्म-विभोरता, व्यक्तितत्व-विगलन एव विस्मयात्मक आनन्द के मधुर चित्र बालअलीजी ने उतारे है ।^५ सिद्धान्तत युगल के प्रति पच-भावान्मिका रति को स्वीकार किया गया है,^६ किन्तु चित्रण का आधार प्रधानत कान्ताभाव की मधुरा-रति ही रही है ।

इस सामान्य परिचय के साथ अब हम अग्रदासजी तथा नाभादासजी की रस-परिकल्पना की कतिपय बातों का अलग-अलग उल्लेख करना चाहेंगे ।

१ नेहप्रकाश, बालअलीजी, रामभक्ति साहित्य मे मधुर उपासना, पृ० २०० ।

२ रामाष्टयाम, नाभादासजी, रामभक्ति साहित्य मे मधुर उपासना, पृ० १९८ ।

३ जेहि जेहि अग की माधुरी मे तन लागयो जास ।

सोइ सोइ अग निरखत सकल मन मे परम हुलास ।” वही, पृ० १९७ ।

४ “रग रग के गजरा लीन्हें । प्रीतम मग चितवत चित दीन्हें ।” वही, पृ० १९६ ।

“राम कुवर छवि देखन लागी । अग अग श्याम रूप अनुरागी ।

त्रिदश वर्ष मुग्धा कोउ श्यामा । मध्या कामवैलि विश्रामा ।

कोउ वयसधि वे लिप्रिय नारी । युगल रग रमु रूप बिहारी ।

कोउ नित नवल लाल मुख चाहे । यहि प्रीत रीति निरबाँहें ।

गदगद कठ रोम सुभगा । लहत अष्ट सात्विक कोउ अगा ।

सबकी प्रीति रीति जिय जनत । तन मन वचन लाल सनमानत ॥”

—रामाष्टयाम, नाभादासजी, रामभक्ति साहित्य मे मधुर उपासना, पृ० १९७ ।

५ “नेह सरोवर कुवर दोउ रहे फूलि नव कज ।

अनुरागी अलि अलिन के लपटे लोचन मजु ।

दम्पति प्रेम पयोधि में जो हग बेन सुभाइ ।

सुधि बुधि सब बिसरत तहा रहे सुविरमै पाइ ।” नेहप्रकाश, बालअलीजी, वही, पृ० २०५ ।

६ “पचभाव रति युगल मति वर्णत लहत न पार ।” रामाष्टयाम, नाभादासजी, वही, पृ० १९६ ।

अग्रदासजी

अग्रदासजी की मधुर-परिकल्पना में शृंगार की सयत झाँकी है। ध्यान-मजरी में उन्होंने युगल-विहार की जो भावात्मक चेतना प्रस्तुत की है उसका उल्लेख हम अभी कर चुके हैं। मुख्यकर उन्होंने राम और सीता के सौन्दर्य के अलङ्कृत चित्र अधिक दिये हैं, उनके केलि-विलास का वर्णन नहीं। अग्रदासजी ने रूप-सौन्दर्य का अलङ्कृत भाषा में चित्रण किया है

(क) “मेचक कुटिल सुचारु सरोरुह नयन सुहाए ।

मुख पकज के निकट मनहु अलि छौना आये ॥

भुकुटी त्रय पद सगुन मनहु अलि अवलि विराजै ।

नासा परम सुदेस बदन सखि पकज राजै ॥”^१

(ख) “हेमुतन्तु कर रचित अरुण साडी रगझीनी ।

कचुकी चित्रित चतुर विविध शोभत रगभीनी ।

पद्मराग मणि नील जटित युग ककण राजै ।

मनहुँ वनज के फूल दुरेफनि पक्ति विराजै ॥”^२

इन दम्पतियों के सौन्दर्य की उपमा दी भी जाय तो कहाँ से ? जितने उपमान हैं, सभी तो उनकी दीपन शक्ति से भासित होते हैं।^३

इस अद्भुत रूप-राशि युगल के ध्यान में सौभाग्यशाली रसिक भक्त ही निमग्न हो सकते हैं, अरसिक को तो स्वप्न में भी यह ध्यान प्राप्य नहीं।^४

अग्रदासजी की मधुरोपासना में कवित्व की प्रधानता है। काव्य-कल्पना के द्वारा उन्होंने रूप-सौन्दर्य का ध्यान किया है। उनका युगल-विहार भावात्मक अधिक है जिसमें काम-केलियों का वर्णन अधिक नहीं। १७वीं शती के रामभक्ति मधुर काव्य में काम-केलि वर्णन अल्प ही है, रूप-वर्णन अधिक है।

नाभादासजी

नाभादासजी के चित्रों में राम के वैभव और ऐश्वर्य की चेतना अधिक है। मानो उनके युग का दरबारी वैभव-विलास राम के वैभव-विलास के रूप में चित्रित हो उठा हो।^५

१ ध्यानमजरी, अग्रदास, रामभक्ति साहित्य में मधुर उपासना, पृ० १६१-६२ ।

२ ध्यानमजरी, अग्रदासजी, रामभक्ति साहित्य में मधुर उपासना, पृ० १६३ ।

३ अतुलित युगल स्वरूप कवन अस उपमा जिनकी ।

जेतिक उपमा दीपित शक्ति करि भासित तिनकी ।

यहि विधि राजत राम अ धपुर अवधविहारी ।

दम्पति परम उदार सुयश सेवक सुख कारी ॥” वही, पृ० १६४ ।

४ “यह दम्पति वर ध्यान रसिकजन नितप्रति पावै ।

रसिक बिना यह न्यान और सपनेहु नहिं पावै ॥” वही, पृ० १६४ ।

५ “रत्न नटित बहु धरे कटोरा । बहु मेवन युत स्वाद न थोरा ।

पानदान वीरिन ते भरे । अगणित भाति सुरभि कहु धरे ।

पुनि तेहि पीछे परदा डारे । तह नूयत उठि सखि संवारे ।

कोउ ताम्बूल खिये कोउ भारी । कोउ सुमनन शृंगार सवारी ।

रंग रंग के गजरा खीन्हे । प्रीतम मग चितवत चित दीन्हें ॥” रामध्याम, वही पृ० १६६ ।

राम के अन्त पुर मे अनेक सहचरी-परिचारिकाएँ सेवारत हे ।^१ नृत्य, संगीत, भोजन-क्रीडा आदि वैभव और ऐश्वर्य के अनुरूप राजसी-ठाठबाट का सकेत देते हुए नाभादासजी ने चित्रित किये है ।^२

नाभादासजी ने अन्त पुर के उपर्युक्त कुज-महल मे सीता-राम के सुरत-विलास का भी वर्णन किया है, किन्तु वह वर्णन व्यजनात्मक और सकेतात्मक है, परवर्ती बाल-बलि आदि के समान खुला हुआ नहीं है

“लसत लडैती लाल दोउ, सिथिल सनेह सुअग ।

दम्पति सपति परस्पर समर-समर रसरग ।”^३

नाभाजी के आराध्य सीताराम युगल भोजन मे, क्रीडा मे, नृत्य मे, संगीत मे एक-दूसरे के रूप-माधुर्य एव सुरत-मिलन का रस-पान करते रहते है, उसी रस मे भीने रहते है ।^४ सखियाँ नाना प्रकार की सेवा-परिचर्या मे लीन होकर ही दर्शन सुख के अवसर पाती हुई अपनी कृतार्थता का अनुभव करती है ।^५ नाभादासजी ने सखियो के साथ राम का प्रिया-प्रियतम भाव भी अंकित किया है, उसकी चर्चा हम पीछे कर चुके है ।

नाभादासजी ने अग्रदास की अपेक्षा सुरत-चित्रण को कुछ अधिक उभरा हुआ अंकित किया है । नाभाजी की परिकल्पना मे वैभव-विलास पर दृष्टि अधिक है, अग्रदासजी की रूप-सौन्दर्य पर अधिक ।

रसानुभूति—अग्रदासजी और नाभादासजी के काव्य मे रसानुभूति काव्यरस के रूप मे अधिक है, भक्तिरस के रूप मे कम । उसमे भक्तिरस की अनुभूति की गुजाइश केवल साम्प्रदायिक निष्ठा वाले रसिक पाठको को ही उपलब्ध हो सकती है । किन्तु उसमे श्रृंगार की सरसता एक मात्रा तक पर्याप्त उपलब्ध है ।

एक बात इस विषय मे उल्लेखनीय है । सामान्य पाठक की भाव-भूमि मे राम के प्रति एक आदर्शमयी भावना सुप्रतिष्ठित है । उसकी कल्पना मे उनका एक आदर्शमय चित्र बना हुआ है । श्रीमद्भागवत तथा कृष्ण-गायक मधुर कवियो की कृपा से वैसी आदर्श भावना कृष्ण-चरित के प्रति नहीं है । पर राम के प्रति उसमे एक विशेष प्रकार के मर्यादा-पूर्ण सस्कार निहित है । राम-काव्य का आस्वादन करते समय वह उन सस्कारो को औचित्य का मानदड बना कर चलता है । जब उस औचित्य के मानदड मे कुछ विक्षति होती है तो उसकी चेतना इस मधुर राम-काव्य मे डूब नहीं पाती । साधारणीकरण मे कभी रह जाती है, उसकी चेतना

१ रामाष्टयाम, रामभक्ति साहित्य मे मधुर उपासना, पृ० ११६-१७-१८ ।

२ वही, पृ० ११७ ।

३ रामाष्टयाम, नाभादास, रामभक्ति साहित्य में रसिक उपासना, पृ० ११६ ।

४ “युगल रूप रति सरस सनेही । भोजन की सुधि रहत न वेही ।” वही, पृ० ११८ ।

“संगीतादि नृत्य बहु कीने । कला अनेक राग इस भीने ।” वही, पृ० ११८ ।

“जाय पलग बैठे रसभीने । शयन करन की ठिशि रुख कीने ।” वही, पृ० ११८ ।

५ “यहि विधि सबके नयन थकि रहे माधुरी माही ।

सो लखि दपति कोर हग अरस परस सुम्बयाहि ।

कुज कुज प्रति सहचरी आवत नावन माथ ।

सन्म नत मृदु वचन कहि लखि छवि होत समाथ ।”

तटस्थ रह जाती है और उसकी अनुभूति उस कोटि में चली जाती है जिसे आचार्यों ने रसाभास नाम दिया है।

सत्रहवीं शती के इन रामभक्त मधुरोपासकों के विषय में गनीमत यह है कि इन्होंने कृष्णभक्ति के मधुर सम्प्रदायो अथवा परवर्ती मधुर रामभक्तों के समान सीताराम के शृंगार और केलि-विलास के उन्मुक्त चित्र नहीं उतारे। बालअलि में ही ये चित्र कुछ-कुछ खुलकर आने लगे हैं। अग्रदासजी में यह चित्रण बहुत सक्षिप्त एव सकेतात्मक है, नाभाजी में उनसे कुछ खुला है। बालअलि में उसका उभार सामने आ गया है। इस प्रकार उन्मुक्त चित्रण की दिशा में एक विकास पाया जाता है। अतः अग्रदासजी और नाभादासजी के काव्य में रसाभास की स्थितियाँ प्रायः नहीं आने पाती। उसमें शुद्ध साहित्यिक स्तर पर शृंगार का रसानुभव कहा जा सकता है।

अग्रदासजी के काव्य में राम और सीता के रूप-चित्रण को ध्यान के लिए प्रस्तुत करने के कारण युगल के माधुर्य के आस्वादन का अवकाश अधिक है। नाभाजी के ऐश्वर्य-चित्रण में उद्दीपन का पक्ष अधिक खडा होता है, अग्रदासजी के रूप-सौन्दर्य चित्रण में आलम्बन का। सचारियों और अनुभावों की दोनों में कमी है। सीता और राम के बीच अवस्थित प्रेम का चित्र तो कतिपय अनुभावों और सचारियों के माध्यम से व्यक्त भी है, किन्तु सहचारियों या भक्तों को भावनाओं, उल्लासों एव निर्मल अनुभूतियों का अकन प्रायः नहीं है। उसका फल यह हुआ है कि शृंगार रस का सामान तो जुटा है किन्तु भक्तिरस का पक्ष सबल नहीं हो पाया। शुद्ध साम्प्रदायिक आस्था में परिपक्व होकर काव्य में प्रविष्ट होने वाले पाठक की बात दूसरी है।

उपसंहार

१६वीं १७वीं शती विक्रमी का वैष्णव हिन्दी-काव्य हिन्दी की गौरव-निधि है। विगत अध्यायो मे हम उसकी रस परिकल्पना का स्वरूप एक व्यापक पृष्ठभूमि के साथ समझ चुके है। यहाँ उपसंहार-रूप मे कतिपय बातों की सक्षिप्त चर्चा करते हुए कुछ निष्कर्षों की ओर आना चाहते हैं। मुख्यत दो बातें यहाँ कहनी है—एक तो वैष्णव साहित्य मे निहित रस-परिकल्पना का तुलनात्मक विवेचन, दूसरे परवर्ती साहित्य मे रस परिकल्पना पर इसका प्रभाव।

(क) वैष्णव-साहित्य मे रस-परिकल्पना का तुलनात्मक विवेचन

वैष्णव काव्य की तीन मूल चेतनाएँ है—उपनिषत्प्रतिपादित ब्रह्म-रूप मे आस्था, उसके पुराण-प्रतिपादित अवतारी रूप मे श्रद्धा और भारतीय भाव-साधना मे अत्यन्त प्राचीन काल से घुला हुआ अनुराग-तत्त्व। इन्ही समन्वित चेतनाओं को अपना कर विक्रम की १६वीं-१७वीं शती मे राम और कृष्ण के चरित्रों को आधार बनाकर हिन्दी मे जिस भक्ति-प्रवण साहित्य की सृष्टि हुई वह अपने मे अनुपम है। वह 'रस' का काव्य है।

यो भाव प्रधान काव्य ही उत्कृष्ट काव्य-रूप है। भारतीय काव्य-शास्त्र तो 'रस' ही को काव्य की आत्मा मानता है। किन्तु हिन्दी के उक्त वैष्णव साहित्य मे जिस 'रस' की परिकल्पना है वह वही रस नहीं है जिसकी रूप-रेखा काव्य-शास्त्र समझाया करता है। उसमे वह रस तत्त्व निहित है जिसका स्वरूप 'रसो वै स' कह कर उपनिषदों ने निरूपित किया है, और जिसकी व्याख्या विभिन्न वैष्णव दर्शनों ने की है। इस शोध-प्रबन्ध के दूसरे-तीसरे-चौथे तीन अध्यायो मे यह बात निरूपित करने का प्रयास हुआ है कि हिन्दी वैष्णव साहित्य मे निहित रस-तत्त्व लीलामय एव मर्यादापुरुषोत्तम भगवान् की लीलाओं का परिगायन है। यही रस इस वैष्णव काव्य मे परिकल्पित है। स्वयं वैष्णव कवियों के उल्लेख भी, जो कि चौथे अध्याय मे प्रस्तुत किये गये है, इस बात के प्रमाण है कि उनके काव्य मे काव्यशास्त्र प्रतिपादित काव्य-रस नहीं, वैष्णव-दर्शन प्रतिपादित रस-तत्त्व परिकल्पित है। आस्वादयिताओं की दृष्टि से यह रस 'भक्तिरस' है।

यह भक्ति-रस भक्तों का रस है और उनके लिए ब्रह्मानन्द-सहोदर न होकर ब्रह्मानन्द से कहीं बहुत उत्कृष्ट है। वे इसके सामने ब्रह्मानन्द को अत्यन्त उपेक्षणीय समझते हैं। यह रस साधना का विषय है, क्रमिक प्रयास एव भगवत्कृपा से प्राप्य है, स्थायी उपलब्धि है। इसके प्रमाता चरम कोटि पर पहुँचे हुए सिद्ध भक्त हैं। ऐसे ही सिद्ध भावुकों की आत्मा घुलकर इस काव्य मे रस के रूप मे अवतरित है।

काव्य-रस के रमिक सहृदयो के लिए भक्त-कवियों द्वारा परिकल्पित यह रस अपने प्रकृत रूप में प्राप्य नहीं है, हम अभी कह चुके हैं कि वह एक भाव-साधना का विषय है। किन्तु इस साहित्य की एक विशेषता है—यह सच्चे अर्थों में एक उच्च कोटि का प्रकृत काव्य भी है। भक्तों ने इस रस का आस्वादन अनादि-वासना-मय भाव-भूमि पर ही लाकर किया है, इस भाव-भूमि का नाश या निरोध करके कोई नयी भूमि नहीं तैयार की गयी। दूसरे इसकी अभिव्यक्ति काव्य और सगीत की समस्त उपलब्धियों का अनुयोग लेकर चली है। इन कारणों से वैष्णव भक्तों का अप्राकृत-अलौकिक 'रस' काव्य-रसिकों के लिए भी आस्वाद्य है, किन्तु कुछ सीमाओं के साथ। वे इसका आस्वादन विशुद्ध भक्ति रस के रूप में तो नहीं कर सकते, किन्तु एक काव्य-रस के नाते उनकी इसमें पहुँच है। एक शब्द में काव्य-रसिकों के लिए इस काव्य में परिकल्पित भक्ति रस एक काव्य-रस के रूप में आस्वाद्य है।

काव्य-रसिक में आस्वादीय भाव के वासनात्मक सस्कारों की अवस्थिति और काव्या-नुशीलन-मर्मज्ञता अपेक्षित होती है। भक्ति के सामान्य सस्कार जन-मानस में प्रतिष्ठित हैं, कुछ स्वाभाविक रूप से, कुछ परम्परा से। इन परम्पराओं में सस्कृति, धर्म और साहित्य सभी का योग रहता है। साथ ही सहृदय काव्य-रसिक भी एक दूरी तक वर्णनीय भाव में तन्मय हो जाने की एक सामान्य क्षमता भी रखता है। अतः यदि उसमें किसी भाव के हलके से भी वासनात्मक सस्कार हों तो वे कवि की सक्षम भाव-प्रवण अभिव्यजना से एक प्ररूढ रूप पा जाते हैं। अतः काव्य रसिक भी एक दूरी तक इस वैष्णव-रस का आस्वादन करता है, कर सकता है। पर उसका यह आस्वादन होता 'ब्रह्मानन्द-सहोदर' काव्यरस के रूप में ही है, 'ब्रह्मानन्दोत्तर' वैष्णव-रस के रूप में नहीं। वैष्णव आचार्यों के शब्दों में वह उनके अप्राकृत-अलौकिक भक्तिरस का आस्वादन एक प्राकृत किन्तु अलौकिक भक्तिरस के रूप में कर सकता है।

हमारे आलोच्य काल के हिन्दी वैष्णव साहित्य में इसी रस की परिकल्पना है। यह रस-परिकल्पना राम और कृष्ण इन दो आराध्य रूपों को सामने रख कर चली है, अतः इसके दो मोटे रूप हैं। सब मिला कर इसका अधिकांश साम्प्रदायिक रेखाओं में अनुरजित है। इस प्रकार वैष्णव रस हमारे सामने कृष्ण-भक्तिरस और राम-भक्तिरस इन दो रूपों में आता है। वैष्णवत्व की तीनों मूल चेतनाओं के समान रूप से निहित रहते हुए भी आराध्य रूपों के अन्तर के कारण वैष्णव-रस के ये दो रूप स्पष्टतः अलग-अलग हो गये हैं। यहाँ हम दोनों पर कुछ तुलनात्मक दृष्टिपात कर सकते हैं

- १ मात्रा की दृष्टि से कृष्ण-भक्तिरस का साहित्य अधिक है। कवियों की सख्या की दृष्टि से भी रामभक्त कवियों की सख्या कृष्ण-भक्तों की तुलना में न्यून ही है।
- २ अभिव्यजना-रूप की दृष्टि से कृष्ण-भक्तिरस प्रमुखतः मुक्तक पदों के रूप में अभिव्यजित है, राम-भक्तिरस का प्रमुख रूप प्रबन्धात्मक है।
- ३ रामभक्तिरस की अपेक्षा कृष्ण-भक्तिरस अधिक साम्प्रदायिक रहा है। कृष्ण-काव्य तो प्रायः सम्प्रदायों की छाया में ही पल्लवित हुआ है। राम कवियों की दृष्टि में विशिष्ट वैष्णव दर्शन तो रहे, किन्तु रूढ साम्प्रदायिकता उतनी नहीं रही।

४, रामभक्तिरस की आधार-भूमि में लोक-मर्यादा का समावेश रहा, कृष्ण-भक्तिरस

- मे अनन्य एव एकान्त रसिकता की प्रधानता के साथ लोक के आदर्शों के प्रति उपेक्षा रही ।
- ५ रामभक्तिरस का आदर्श दास्य-भक्ति रही, कृष्ण-भक्तिरस का आदर्श प्रमुखत मधुर-भक्ति । इस युग में कृष्ण-भक्ति के मधुर पक्ष ने राम-भक्ति को हलका सा स्पर्श अवश्य किया, किन्तु वह रूप अधिक उच्छृंखल नहीं हो पाया । परवर्ती काल में रामभक्ति में भी मधुर-भावना का आदर्श सामने रखते हुए कुछ सम्प्रदायों की सृष्टि हुई ।
- ६ मर्यादावादी एव लोक-रक्षक आदर्शों के बीच परिकल्पित राम-भक्तिरस में हिन्दू-जनमानस में स्थायी प्रभाव छोड़ने और चरित्रोत्कर्ष करने की महती क्षमता हुई, किन्तु हिन्दू-क्षेत्र से बाहर भी धर्म-जाति की सीमाओं को पार करते हुए अपने युग पर छा जाने की प्रभवन-शीलता रसिक कृष्ण-भक्तिरस में ही आयी । कृष्ण-माधुरी के प्रभाव में अनेक मुसलमान भावुक जन 'हरिजन' बन गये । उनमें से हमने रसखान को चुना है ।
- ७ रामभक्तिरस की कवि-कृत परिकल्पना में भाव-क्षेत्र की व्यापकता है, कृष्णभक्तिरस की कविकृत परिकल्पना में सघनता ।
- ८ रामभक्तिरस के आदर्श कवि तुलसी है । कृष्णभक्तिरस के सूर । कृष्णभक्तिरस के कवियों के व्यक्तित्व सामान्यतः साम्प्रदायिक निष्ठाओं के भार से दबे हुए हैं, अतः कृष्णरस की अनुभूति सामाजिक को शुद्ध काव्य के रूप में उतनी नहीं हो पाती जितनी साम्प्रदायिक रस के रूप में । राम-काव्य के कवि की रस-परिकल्पना का रूप बहुत लम्बी दूरी तक साम्प्रदायिक नहीं है । कृष्ण-कवियों में एक सूर का ही व्यक्तित्व, कहिए कवि-व्यक्तित्व, इस प्रकार का है जिसकी रस-परिकल्पना में कवि साम्प्रदायिकता के भार से तिरोहित नहीं हुआ, आच्छादित नहीं हुआ ।
- ९ फलतः यह हुआ है कि कृष्णभक्तिरस की परिकल्पना में अधिकांश में केवल काव्य-रसिक को, जो साम्प्रदायिक निष्ठा से युक्त नहीं, कवि की अभिप्रेत रसानुभूति नहीं होती । भक्तिरस के स्थान पर प्रायः काव्यरसों का अपनी सहृदयता के अनुरूप आस्वादन होता है । रामरस में प्रायः कवि के अनुरूप ।
- १० भक्ति की सहज रसात्मक अनुभूति एक काव्य-सामाजिक को तथा जन-सामान्य को जितनी राम-काव्य में परिकल्पित रस में होती है उतनी कृष्ण-काव्य में परिकल्पित रस में नहीं हो पाती । इसका एक कारण है । भक्ति के जिस रूप की जन-मानस में सस्कार-प्रतिष्ठा है उसमें अपने और भगवान् के बीच के अन्तर की स्पष्ट चेतना है । यह चेतना भगवान् के महत्त्व और अपने लघुत्व, भगवान् की ईश्वरता और अपनी अवशता, भगवान् की शुद्ध आनन्दमयता एव कृपालुता और अपनी कल्मष-पूर्णता, दुःखिता एव कृपा-पात्रता के रूप में स्वानुभूत है । इसे हम एक शब्द में भगवान् के प्रति 'महत्त्व-चेतना' कह सकते हैं । दास्य-भक्ति रस की परिकल्पना में यह चेतना अधिकतम मात्रा में उभारी जाती है । साम्य की एक मध्यवर्ती रेखा से आराध्य की ऊँचाई जितनी ले जायी जा सकती है, ले जायी जाती है । दूसरी ओर अपनी लघुता के बिन्दु को जितना नीचे खिसकाया जा सकता है, खिसकाया जाता है । इस रस-रूप में जन-मानस को स्वाभाविक मग्नता

मिलती है और उसकी मानसी वृत्तियों का स्थायी परिष्कार होता है। अतः दास्य-भक्तिरस काव्यानुभूति के रूप में भी सहज, सरल, स्वाभाविक, एवं भक्ति मय होता है, साथ ही उसकी परवर्तिनी प्रतिक्रिया लोक-मगल के विधान में योग देती है।

दूसरी ओर कृष्ण भक्तिरस के आदर्श में यथा-साध्य इस महत्त्व-चेतना को घुलाने और तिरोहित करने का प्रयास है। महत्त्वचेतना दास्य, सख्य, वात्सल्य और मधुर रस-रूपों में क्रमशः क्षीण होती हुई अन्तिम रूप में तो विलीन हो जाती है। मधुर-परिकल्पना का चरम बिन्दु वहाँ है जहाँ द्वैत की चेतना बनाये रख कर प्रेम की भूमिका में अद्वैत की घनीभूत अनुभूति की जाती है। इस प्रकार कृष्णभक्ति-रस की परिकल्पना में प्रायः एकान्तता आयी है। उसकी एकान्त, साधना-साध्य अनुभूति भक्तिरस की हो सकती है, काव्यानुभूति प्रायः विभिन्न काव्यरसों के रूप में प्राकृत चित्तवृत्तियों के सूक्ष्म आनन्द के रूप में, यत्र-तत्र भक्ति की निर्मलता से सम्पन्न, किन्तु यत्र-तत्र उद्दाम शृंगार-चित्रों में ह्यामोन्मुखी वृत्तियों का अवकाश उभारती हुई तथा दुरूह है।

ये तो हुई रामभक्तिरस और कृष्णभक्तिरस को सामने रखते हुए कुछ तुलनात्मक बातें। अब हम दोनों रस-परिकल्पनाओं के ऊपर अलग-अलग कुछ तुलनात्मक दृष्टिपात करना चाहेंगे। पहले कृष्णभक्तिरस तदनन्तर रामभक्तिरस की परिकल्पना पर विचार करेंगे।

हम यह अभी कह चुके हैं कि कृष्णभक्तिरस की परिकल्पना का प्रमुख रूप साम्प्रदायिक है। उसके कवि किसी सम्प्रदाय-विशेष की रस भावना का आदर्श सामने रख कर काव्य-सर्जन की ओर प्रवृत्त हुए हैं। किन्तु कृष्ण-भक्ति सम्प्रदायों की सीमित परिधियों से फूट-फूट कर भी बहती रही है। उसकी मधुरता अपने युग में भक्ति और साहित्य के बीच एक युग-धर्म के रूप में प्रतिष्ठित हुई है जिसकी लपेट में ऐसे भी अनेक लोग आये हैं जिन्होंने किसी सम्प्रदाय-विशेष की कण्ठी-मालाएँ नहीं लीं पर कृष्णभक्तिरस की रसात्मक परिकल्पना का इस युग का प्रमुख रूप साम्प्रदायिक ही रहा है।

कृष्ण-भक्त कवियों ने उसी रस-तत्त्व का काव्यात्मक गान किया है जिसकी रूप-रेखा हमने द्वितीय अध्याय में विभिन्न वैष्णव-दर्शनों के अनुसार समझी है। यह तथ्य चतुर्थ अध्याय में प्रस्तुत कवियों के निजी दृष्टिकोणों से प्रमाणित है। रूप-गोस्वामी और जीव-गोस्वामी ने इन्हीं दृष्टिकोणों का एक समन्वित रूप, जिसमें उनके अपने सम्प्रदाय की दृष्टि कुछ प्रधान थी, अपने भक्ति-रसामृत सिन्धु एवं उज्ज्वलनीलमणि नामक ग्रन्थों में प्रस्तुत किया है। हम इस स्वरूप को भक्तिकाव्यशास्त्रीय रस के नाम से समझ चुके हैं। कृष्ण-काव्य में यही भक्ति-काव्य-शास्त्रीय रस जिसकी पृष्ठभूमि में विविध वैष्णव-दर्शन है, परिकल्पित हुआ है, काव्यशास्त्रीय रस नहीं, भले ही एक काव्य-सामाजिक के नाते हमारी गति उसमें काव्य-शास्त्रीय रस को उपलब्धि के रूप में ही हो। हम इस तथ्य की ओर स्थान-स्थान पर प्रकाश डाल चुके हैं।

कृष्णभक्ति का काव्य-निम्बार्क सम्प्रदाय, हेरिदासी सम्प्रदाय, वल्लभ-सम्प्रदाय, राधा-वल्लभीय सम्प्रदाय और चैतन्य-सम्प्रदाय की छाया में पल्लवित हुआ है। इनमें से मात्रा की दृष्टि से चैतन्य-सम्प्रदायी हिन्दी-काव्य-नगण्य-प्रायः है। राधावल्लभीय काव्य मात्रा की दृष्टि में प्रचुर होते हुए भी अभी पूरा प्रकाश में नहीं आया है। प्रकाशित, अधीत एवं विवेचित होने के नाते सबसे प्रमुख स्थान वल्लभ-सम्प्रदायी हिन्दी काव्य का है।

यद्यपि इन सम्प्रदायों के कवियों के लिए दर्शन का आग्रह अनिवार्य नहीं रहा है, फिर भी वे उन्नी पथ पर चले हैं जिम पथ की ओर उनके अभित आचार्यों ने उन्हें चलाया है। इन सम्प्रदायों में से विशिष्ट दर्शनों की प्रतिष्ठा निम्बार्क, वल्लभ और चैतन्य सम्प्रदाय में हुई। चैतन्य के द्वारा स्वयं तो नहीं, किन्तु उनके अनुयायियों के द्वारा यह अवश्य किया गया। हरि-दामी भक्तों और राधावल्लभियों के स्वतन्त्र दर्शन-प्रतिष्ठाएँ नहीं कीं। पर उनके लिए दूसरे लोग यह कार्य कर चुके थे। वैष्णव-दर्शनों की प्रतिष्ठाओं में दो उद्देश्य निहित थे। एक तो शंकर के मायावाद के प्रभाव को बुद्धिवादी उच्चस्तरीय व्यक्तियों के ऊपर से हटाना, दूसरे वे जिस प्रेम-मार्ग को प्रसारित करना चाहते थे उसे बुद्धिवादियों द्वारा स्वीकृत कराना। बुद्धिवादी जन-समाज का अल्पांश होते हुए भी उसकी गति का जान-अनजाने नेता होता है। उसकी स्वीकृति में जन समाज की स्वीकृति का अनुगमन होता है। इसीलिए वैष्णव-दार्शनिकों ने अपने भक्ति-प्राप्य तत्त्व को प्रकाण्ड बौद्धिक धरानल पर प्रतिष्ठित करने का प्रयास किया। जब यह तत्त्व बौद्धिक एव भावात्मक स्तर पर जन-स्वीकृत हो गया तो पीछे के लोगों को दर्शन-प्रतिष्ठाओं की आवश्यकता नहीं रह गयी। पीछे के किसी सम्प्रदाय के अनुयायियों को यदि यह कार्य करना भी पड़ा तो जन स्वीकृति के लिए नहीं, अन्य सम्प्रदायों की पक्ति में गौरव से बैठ सकने के लिए।

इन सभी सम्प्रदायों के काव्य में परिकल्पित रस का स्वरूप वल्लभिय काव्य में सबसे कम साम्प्रदायिक है। यह बात नहीं कि वल्लभ-सम्प्रदायी हिन्दी काव्य जिसे हम अष्टछापि काव्य कहते हैं, अपने साम्प्रदायिक आदर्शों के प्रति शिथिल हो गया है, अपितु यह कि उसमें एक ऐसा सुमेरु कवि है जिमका कवि-व्यक्तित्व साम्प्रदायिकता के नीचे आच्छादित नहीं हुआ। सूर के काव्य में, और अष्टछाप में सूर ही प्राण है, सम्प्रदाय की चेतना का आग्रह बिना लिए हुए भी रसास्वादन की भारी गुजाइश है। उसमें भक्ति का भी आस्वादन होता है, कवित्व का भी। यह गुण थोड़ी मात्रा तक परमानन्ददास और नन्ददास में भी मिलता है। शेष अष्टछापि और अन्य सम्प्रदायी हिन्दी कृष्ण-काव्य की रस-परिकल्पना साम्प्रदायिक चेतना और निष्ठा से ही समझी जा सकती है और कवियों के अभिमत रूप में कुछ मात्रा तक अनुभव की जा सकती है। नहीं तो, पाठक वही पहुँचता है जहाँ पहुँचने के लिए इस काव्य के रचयिताओं ने मना किया था, और जहाँ पहुँच जाने की उन्हें आशंका थी।

समूचा कृष्ण-काव्य कृष्ण-चरित का गान है। इस कृष्ण-चरित में मथुरा द्वारका के कृष्ण निहित नहीं, ब्रज के कृष्ण है। इस नाते वात्सल्य, सख्य और मधुर तीन रसों के परिपाक का अवकाश इस काव्य में हुआ है। यो कही दास्य या शान्त मिल गया, पर वह प्रमुख चेतना नहीं। शान्त का जो स्वाभाविक परिपाक राम-काव्य में है, कृष्ण-काव्य में नहीं। कृष्ण-काव्य में निवृत्ति गहरी प्रवृत्ति में बदल गयी है। लोक-तृष्णा को यहाँ भी तिलाजलि है, मन की वृत्तियों को प्रशान्त धारा में यहाँ भी मग्न किया गया है। किन्तु यहाँ वृत्तियों को तोड़ने के बजाय मोड़ना ही श्रेयस्कर समझा गया है। उनका अनुयोग एव सर्वग्राही विकास कृष्ण-प्रेम के क्षेत्र में स्वीकार कर लिया गया है। दास्य का परिपाक उच्च रसात्मक-परिकल्पना के रूप में हमें प्रमुखतः सूर में मिलता है। यो प्रत्येक सम्प्रदाय के भीतर एक दो नाम लिये जा सकते हैं—जैसे निम्बार्क सम्प्रदाय में शान्त के लिए परशुरामदेवजी का। पर यदि सब मिला कर देखा जाय तो प्रथम स्थान मधुर-परिकल्पना का है, दूसरा वात्सल्य का। वह भी अष्टछापियों की रस-परिकल्पना में, केवल सूर और परमानन्ददास की बदीलत।

वल्लभ का आदर्श आराध्य रूप बाल और किशोर रूप था। अतः अष्टछाप दोनो रसों की परिकल्पना स्वीकार करके चला। किन्तु मधुर रस कृष्ण-भक्ति के युग-धर्म के रूप में प्रभाव-शाली बना और वल्लभ-सम्प्रदाय भी उसी रग में रग गया। इस प्रकार यह बात एक प्रवाद ही रह जाती है कि कृष्ण-भक्ति में प्रमुखतया सख्य-भक्तिरस की परिकल्पना है। सूर जैसे इने-गिने कवियों में, वह भी एक सीमित मात्रा में सख्यभक्ति की परिकल्पना है। हाँ, सख्य यहाँ कान्ताभाव के भीतर सखी के रूप में घुलकर अवश्य व्यापक धरातल पर परिकल्पित है। पर वह सख्य कान्ताभाव के भीतर तिरोहित है। अतः कृष्णकाव्य में थोड़ी-सी शान्तभक्ति की परिकल्पना के साथ दास्य, वात्सल्य, सख्य और मधुर रसों की परिकल्पना है अवश्य, किन्तु उनमें प्रमुखता एक मधुर को ही मिली है।

मधुर के क्षेत्र में सयोग और वियोग में सयोग की ही प्रधानता रही है। विरह का साम्प्रदायिक महत्त्व वल्लभ सम्प्रदाय तथा चैतन्य सम्प्रदाय में स्वीकृत हुआ है। इनमें चैतन्य सम्प्रदाय के काव्य में तो विरह-भावना प्रभावशाली रूप में उभर कर ही नहीं आ सकी, वल्लभ-सम्प्रदाय में भी सूर और परमानन्ददास को छोड़ अन्यो में इसका रमात्मक परिपाक अधिक नहीं उभर सका। यो विरह को किसी न किसी रूप में अन्य सम्प्रदाय के कवि भी अपनाते हैं किन्तु विरह-मूर्ति वल्लभ की आत्मा सच्चे अर्थों में सूर में ही आकर उतरी है। सूर में विरह भावना का साध्य होकर आया है, औरों में सयोग के सुख की तीव्रता से अनुभव करा देने के लिए। रघ्वावल्लभीय सम्प्रदाय में विरह के प्रति एक विशिष्ट दृष्टिकोण अपनाया गया है। सयोगावस्था में ही अतृप्ति-मूलक विरह की कल्पना की गयी है। इस दृष्टिकोण की छाप अन्य सम्प्रदायों के कई कवियों में भी मिल जाती है।

मधुरोपासना का अधिकांश सयोगात्मक है जिसमें राधा-कृष्ण के नित्य-मिलन, नित्य-विलास एवं नित्य विहार की परिकल्पना है। इस भाव-दृष्टि में स्थूल विरह को अवकाश ही नहीं सकता। किन्तु विरह की मधुरता के सम्पर्श को अनुभव करते हुए पलकान्तर, अगान्तर, वैचित्र्यात्मक आदि विविध सूक्ष्म विरह रूपों की परिकल्पना की गयी है। पर ये विरह-रूप सयोग-भावना में घुल जाते हैं। सामान्यतः निम्बार्की, हरिदासी और राधावल्लभीय भक्त-कवि नित्य-विहार के रसिक होने के नाते किसी स्थूल विरह रूप की परिकल्पना स्वीकार कर ही नहीं सके। यो ब्रज लीला का कभी-कभी गान करते हुए उनके चित्तों में देशान्तर विरह की झलक मिल भले जाय। देशान्तर-विरह के चित्र अष्टछापी सूरदासादि में ही काव्यात्मक रूप में सफलता के साथ अंकित हो सके हैं। वहाँ भी इसे 'प्रगट-लीला' कह कर सिद्धान्ततः अप्रगट-लीला में नित्य-मिलन ही स्वीकार किया गया है। पर सूर और परमानन्ददास में देशान्तर-विरह का बड़ा ही मार्मिक चित्रण हुआ है, जिसके फलस्वरूप एक उत्कृष्ट कोटि के 'भ्रमरगीत-काव्य' की सर्जना हुई है।

नित्य-विहार वाले निकुंजरस की परिकल्पना सामने लेकर चलने वाले तीन सम्प्रदाय हैं—निम्बार्क सम्प्रदाय, हरिदासी सम्प्रदाय और राधा-वल्लभीय सम्प्रदाय। इन तीनों की रस-परिकल्पना सबसे अधिक साम्प्रदायिक है। इनकी भक्ति-रति अपने में (Complex) उलझी एवं मिश्रित है जिसकी मनोवैज्ञानिक स्तर पर व्याख्या सम्भव ही नहीं है। पुरुष-भाव को अनिवार्यतः त्याग कर कान्ताभाव का अभिमान, फिर आराध्य राधा-कृष्ण के घोर श्रृंगारी विलासमय रूप की भावना करना, उन विलास-लीलाओं में अपने व्यक्तित्व को समाहित रखते हुए भी काम-भावना से सर्वथा अप्रभावित रहना, उस कान्ताभाव का सहचरी रूप ही अपने

मे उदित होने देना ये सब ऐसी बातें हैं जो भक्त के इस रत्यात्मक रूप को पूर्णतः साम्प्रदायिक, मनोविज्ञान के लिए अगम्य, एव साधना-प्राप्य बना देती हैं। सामान्य काव्य-रसिक के लिए इस प्रकार के स्थायी भाव के सस्कार न होने के कारण इन सम्प्रदायों की रस-परिकल्पना में सहचरी-रति का परिपाक न होकर शृंगार की ही अनुभूति होती है। जिन स्थलों पर चित्र उद्दाम है वहाँ वह कभी तटस्थ होता है, कभी रमाभाम पाता है।

निकुज-रस की परिकल्पना में कृष्ण का लीला-चरित क्षेत्र की दृष्टि से और भी परिमित हो गया है। हरिदासी और राधावल्लभीय भक्त-कवि तो निकुज-लीला के गान क्षेत्र की परिधि से बाहर जाना ही नहीं चाहते। निम्बार्की कवि भी व्यवहारतः इसी क्षेत्र में प्रायः रहते हैं, सिद्धान्ततः अन्य भक्तिरूपों को भी स्वीकार करते हैं। इन सम्प्रदायों के उच्च भाव-साधक की यही कसौटी है कि जो जितना निकुज-सीमा में रहकर राधा-कृष्ण के विलास-विहार के अधिक-तम रसमय उन्मुक्त चित्र देता हुआ अपनी सहचरी-भावना का समर्पण अधिक कर मके वह उतना ही अनन्य रसिक उच्च कोटि का भक्त है।

इन सम्प्रदायों की इस मधुर चेतना में कुछ सामान्य बातों के अन्तर हैं जो सैद्धान्तिक अधिक हैं, स्वरूपतः रस-परिकल्पना पर विशेष अन्तर नहीं डालते। उनके निर्माण-पक्ष में सैद्धान्तिक अन्तर अवश्य है किन्तु एक काव्य सामाजिक की अनुभूति में प्रायः उनसे विशेष अन्तर नहीं पड़ता। उसे इन तीनों सम्प्रदायों के काव्य में रसानुभूति के लिए समान भूमिकाओं में से गुजरना पड़ता है।

वल्लभीय काव्य भी कुछ मात्रा में इस निकुज-भावना से प्रभावित हुआ है और उसमें भी राधा-कृष्ण के सयोग के मुक्त चित्रों का अवन हुआ है। किन्तु अष्टछापि काव्य में एक तो यह भावना उन परवर्ती अष्टछापियों में अधिक है जिनके कवि-व्यक्तित्व सामान्य है, जो सूर-परमानन्ददास के सामने बौने कवि रह गये हैं, दूसरी बात यह कि सूर के काव्य में मात्रा की दृष्टि से इस भावना का स्थान सामान्य है। इस प्रकार अष्टछापि काव्य में मधुर-परिकल्पना का रूप उतना साम्प्रदायिक नहीं रह जाता जितना अन्य-सम्प्रदायों की परिकल्पना में है।

वल्लभ-सम्प्रदाय की मधुर-परिकल्पना में आदर्श गोपी-प्रेम रहा, जिससे कवि और भक्त सीधा तादात्म्य अनुभव करते हुए प्रियतम कृष्ण से प्रेम-सम्बन्ध जोड़ सकता है। इसमें वह अपनी समस्त प्रेम-काम की वृत्तियों का कृष्ण के प्रति सीधा समर्पण कर सकता है। किन्तु उपर्युक्त तीनों रसिक सम्प्रदायों की परिकल्पना में गोपी भाव आदर्श न होकर सहचरी भाव आदर्श है। जिसमें रति-रूप के 'कम्लेक्स' होने के कारण वैसा सीधा समर्पण नहीं हो सकता, वैसी सीधी और सहज अनुभूति पाठक को भी नहीं मिल सकती। इस दृष्टि से वल्लभ-सम्प्रदायी कवियों, विशेषतः सूर की मधुर-परिकल्पना सहृदय के लिए अधिक सहजता से आस्वाद्य है। सूर के निकुज-रस में भी उनके काव्य का ३५वाँसी गोपी-भाव ही उभरा हुआ पाता है।

प्रेम की सघन अनुभूति के लिए सभी कृष्ण-भक्त लोक-लाज एव कुल-मर्यादादि के साग्रह परित्याग का आदर्श लेकर चले हैं। • चैतन्य सम्प्रदायियों ने तो इस सघनता के लिए राधा में परकीया-प्रेम को ही सिद्धान्ततः आदर्श बनाया है। उनका यह आदर्श चैतन्य-सम्प्रदायी कहे जाने वाले हिन्दी कवियों में अधिक उभर कर नहीं आ सका। शेष सम्प्रदायों ने स्वकीया भाव में ही सघनता लाने का प्रयास किया है। इन चैतन्येतर चारों सम्प्रदायों में सिद्धान्ततः राधा को स्वकीया माना गया है और गोपी-प्रेम में स्वकीयात्व को समाहित करने की चेष्टा

हुई है किन्तु भागवतानुसारी लीलाओ का वर्णन करते हुए पति-पुत्र-सास-ननद वाली गोपीकाएँ ही चित्रित हुई है। अतः प्रगट-लीला मे परकीयात्व ही उभर कर आया है। अष्टछापी कवियों मे यह तथ्य सबसे अधिक उभरा हुआ है, कारण उन्होंने ही ब्रज-लीला का सर्वाधिक गान किया है। अन्य सम्प्रदायो के लोग तो वृन्दावन-लीला और निकुञ्ज-लीला तक ही अपने को जागरूक रखकर सीमित करते चले गये है।

मधुर-रस की भाव-भूमि लौकिक-श्रृ गार एव कामोपासना के तत्त्वो से युक्त होती है। अतः उसी की अनुभूति मे सामाजिक एव लोक-सामान्य के लिए सबसे अधिक खतरा है। इस रस की लौकिकता को दूर कर इमे भगवदीय बनाने वाले दो ही तत्त्व हो सकते है—एक तो आलम्बन के महत्त्व की चेतना, दूसरे उमके अलौकिकत्व की चेतना। मधुरोपासना मे महत्त्व चेतना को प्रयत्न-पूर्वक दूर रखने का प्रयास किया गया है। कभी-कभी यह चेतना कवि द्वारा अन्तिम पक्ति मे 'सूर के प्रभु', 'परमानन्द के ठाकुर' जैसे शब्दो मे सकेतित कर दी जाती है। निम्बार्क सम्प्रदायी तथा हरिदासी आदि मे प्रायः 'जैश्री' या 'जै' का प्रयोग करते हुए कवि अन्तिम पक्ति मे उस महत्त्व-चेतना को उभारना चाहता है। इससे काव्य-रसिक की अनुभूति को श्रृ गार मे दूबने से एक हलकी-सी आगाही तो मिलती है, किन्तु उसके कारण वह उन श्रृगारी चित्रो मे श्रृगारानुभूति करने से या श्रृ गारात्मक प्रतिक्रिया ग्रहण करने से रुक नहीं पाता। जैसे कोई व्यक्ति अत्यन्त तीव्र गति से दौडा चला जा रहा हो, उसके सामने से एक दूसरा व्यक्ति उसी तेजी से अगाई काटकर निकल जाय। इससे उम पहले व्यक्ति की गति मे, एकतानता मे कुछ बाधा तो अवश्य पडती है किन्तु उसकी गति समाप्त नहीं होती, पथ रुक नहीं जाता। यही स्थिति इन अन्तिम पक्तियों की है।

किन्तु सूर की मधुर-परिकल्पना मे विशेष बात है। उन्होंने महत्त्व-चेतना को उभारने के लिए सूर-सागर मे नवम स्कन्ध तक एक विशाल भावात्मक पृष्ठभूमि ही तैयार नहीं की, अपने श्रृगार-चित्रण मे वे एक अद्भुत अलौकिक वातावरण की सृष्टि भी करते है। चार-पाँच वर्ष के कृष्ण रति-क्षम हो जाते है, रूपान्तर मे परिणत हो जाते है, दो-तीन वर्ष के बाल-कृष्ण से गोपियों कान्ताभाव का परितर्पण प्राप्त करती है। आठ-सात साल के कृष्ण और राधा उन्मुक्त निकुञ्ज-विहार करते है। इस प्रकार का अलौकिक वातावरण बडी समर्थता के साथ काव्य-रसिक को श्रृगार मे डूबने से बचाये रहता है। जो पाठक सूर-सागर को चुने हुए स्थलो के रूप मे पढते है, उन्हे तो यह वातावरण भी नहीं बचा पाता। वे उस वातावरण को अनुभव ही नहीं कर पाते। सूर अपनी इस कवित्व-पूर्ण कला द्वारा अपने पाठक को श्रृगार-रस नहीं, मधुरा-भक्ति के आस्वादन कराने मे अन्य कृष्ण-कवियों की अपेक्षा सबसे अधिक सफल हुए है। सूर के मधुर मे अन्य सबकी अपेक्षा काव्यरस के नाते भी, भक्तिरस के नाते भी, सामाजिक की अनुभूति के लिए अधिक खुला अवकाश है।

हम कह चुके है कि वात्सल्य की रसात्मक भूमि पर परिकल्पना सूर और परमानन्ददास मे है। सूर तो इस भाव के सम्राट् है। इन कवियों की वात्सल्य भक्ति का अर्थ है भगवान् की बाल-लीलाओं का गान करना। अतः वे अपने मे आराध्य बाल-कृष्ण के प्रति अपनी महत्त्व-चेतना को भी साथ ही व्यक्त करते रहे है। विभाव-रूप मे काव्य-निष्ठ आलम्बन और आश्रय, बाल-कृष्ण और यशोदा-नन्द की हादिक अनुभूतियों का मनोवैज्ञानिक चित्रण जैसा सूर ने किया है वैसा अन्य कोई नहीं कर सका। इस बाल-लीला-गान मे कवि-निष्ठ महत्त्व-चेतना ही वात्सल्य रस को वात्सल्य-भक्तिरस के रूप मे अनुभव कराती है। सूर अनेक बार

दूर तक अपनी स्वनिष्ठ महत्त्व-चेतना को बिना सकेतित किये भी कृष्ण और यशोदा के बीच वात्सल्य रस का काव्यात्मक परिपाक प्रस्तुत करते चले जाते हैं। इससे यह होता है कि उनके वात्सल्य-चित्रण में पाठक को एक काव्यरस के रूप में भी वात्सल्य की अनुभूति का पूर्ण अवकाश खुलता है, और अपनी व्यापक परिधि में वह परिकल्पना भक्तिरस की परिधि से भी बाहर नहीं जा पाती। विभाव रूप में काव्य-निष्ठ पक्ष में बाल-कृष्ण, उनका सौन्दर्य, उनकी चेष्टा-क्रीडाएँ आश्रय-रूपा यशोदा के लिए आलम्बन-उद्दीपन हैं। सूर ने एक काव्य-कौशल किया है। वे अपनी यशोदा को कृष्ण के प्रति महत्त्व-चेतना से सजग होकर यथा-साध्य बचाते रहे हैं। इसका परिणाम यह हुआ है कि उनकी यशोदा ही विशुद्ध वात्सल्य की अनुभूति नहीं कर सकी, उनका काव्य-पाठक भी काव्यरस के रूप में वात्सल्य की अनुभूति कर सकता है। अन्य कवियों में यह अभाव रह गया है। परमानन्ददाम आदि वात्सल्य के स्थली में स्वनिष्ठ महत्त्व-चेतना के अति-प्रसार को रोक नहीं पाते और उनकी यशोदा भी उससे आक्रान्त हो जाती है। इससे होता यह है कि वात्सल्य का एक काव्यरस के रूप में तो अवकाश परिसीमित हो जाता है, हाँ, एक भक्तिरस के रूप में अवश्य सूर की अपेक्षा अवकाश बढ़ जाता है। इस प्रकार हम तुलना की दृष्टि से कह सकते हैं कि सूर की वात्सल्य-परिकल्पना अन्यो से अधिक काव्यात्मक है, अन्यो की अधिक साम्प्रदायिक। काव्य-निष्ठ आश्रयपात्रों में महत्त्व-चेतना के अतिक्रान्त समारोप को तुलसी भी नहीं बचा सके। किन्तु हम देख चुके हैं कि तुलसी इस ओर सोद्देश्य जागरूक हैं कि उनकी रस-परिकल्पना में काव्य-रस कहीं भक्तिरस से अधिक प्रबल न हो उठे। वात्सल्य मुख्यतः अष्टछाप कवियों का ही परिकल्पित रस है, उनमें भी विशेषतः सूर और परमानन्ददास का ही।

कृष्ण-भक्ति में आदर्श दास्य का नहीं रहा। यहाँ दास्य प्रमुखतः मधुर भाव में सहचरियों-सखियों की सेवा-परिचर्या की भावना में अन्तर्भूत हो गया। इसी प्रकार सख्य भी एक प्रकार से सखियों की सख्य-भावना में अन्तर्भूत होकर मधुर में घुल गया। स्वतन्त्र सख्य और दास्य की रसात्मक परिकल्पना सूर में ही सर्वाधिक मिलती है। गोप सखाओं में सख्य रति की कल्पना भी कृष्ण की बाल-लीलाओं के गान के रूप में है। उनके प्रति भी कवि ने अपनी महत्त्व-चेतना जाग्रत रखी है। साथ ही वात्सल्य के समान काव्य-निष्ठ पात्रों में महत्त्व-चेतना को अलग रखते हुए प्रकृत भाव-परिपाक होने दिया है। सूर का दास्य रसात्मकता में तुलसी के समीप पहुँच गया है।

राम-काव्य में रस-परिकल्पना का स्वरूप, जैसा कि हम अभी पीछे कह चुके हैं, मुख्यतः दास्य-परक है। इसमें मर्यादावादी आदर्शमय चेतना प्रधान रही है। इस काव्य के दो ही प्रमुख भक्तिरस-रूप हैं—दास्य और शान्त। शान्त का जैसा सहज समावेश दास्य-भक्ति के साथ राम-भक्ति-काव्य में हुआ है वैसे कृष्ण काव्य में नहीं हो सका।

राम-काव्य की रस-परिकल्पना का आदर्श तुलसी है। कृष्ण-भक्ति की मधुर-भावना ने जो इस क्षेत्र में भी हलका-सा प्रभाव डाला है वह हमारे युग में नगण्य है, और वह राम-भक्ति-काव्य की प्रकृत रस-परिकल्पना नहीं है। राम-भक्ति-धारा में तुलसी के समकक्ष कोई व्यक्तित्व काव्य-जगत् में उभर कर नहीं आया। अतः इस भक्तिधारा की रस-परिकल्पना वस्तुतः तुलसी की ही रस-परिकल्पना है। जो भी अन्य कवि राम-भक्ति के भीतर आये, तुलसी की आदर्शमयी महत्त्व-चेतना-सम्पन्न दास्य-भक्ति की परिकल्पना में ही योग देते रहे। १७वीं शती के अनन्तर रामभक्ति में भी मधुर-परिकल्पना ने कुछ साम्प्रदायिक बल पकड़ा,

किन्तु वह राम-भक्ति की रस-परिकल्पना का प्रमुख स्वर कभी नहीं बनी ।

तुलसी की रस-परिकल्पना समन्वयात्मक है । उनके चार ग्रन्थों में रस-परिकल्पना के चार रूप मिलते हैं । विनय-पत्रिका में विशुद्ध भक्ति-रस मिलता है जिसमें काव्यरसों का उभार नहीं है । उसमें दास्य और शान्त दोनों भक्तिरसों की ही काव्य-रस-निरपेक्ष परिकल्पना है । रामचरितमानस एक चरित-काव्य है । उसमें भी उसी आदर्श के साथ दास्य और शान्त भक्तिरसों का परिपाक है । मानस का एक ही अंग रस है 'दास्यभक्तिरस', किन्तु उसमें साथ ही काव्यरसों का भी अनुयोग है । ये काव्यरस सर्वशः भक्तिरस के अंग हैं । इनका परिपाक इसी ढंग से, इसी मात्रा तक किया गया है कि वे भक्तिरस के अंग बने रहे । तुलसी के ही रूपकात्मक शब्दों में 'मानस-सरोवर' में काव्यरस उसके सुन्दर जल-जन्तुओं के समान शोभाधायक तत्त्व तो हो सकते हैं, उसके आत्म-तत्त्व नहीं । मानस की रसमयी आत्मा भक्तिरस में परिकल्पित है । कवितावली में रस-परिकल्पना का यह रूप मानस से उलट गया है । उसमें भक्तिरस के अनुरजन के साथ काव्य-रस उभर कर आये हैं । जैसे हम तुलसी के वात्सल्य में काव्यरस के रूप में वात्सल्य का अनुभव कम किन्तु भक्तिरस के रूप में अधिक कर पाते हैं, किन्तु सूर के वात्सल्य में भक्तिरस की अपेक्षा उसका आस्वादन काव्यरस के रूप में अधिक सम्भव है, वैसे ही तुलसी की 'मानस' में भक्तिरसों का परिपाक प्रमुख है, कवितावली में काव्यरसों का । तुलसी की चौथी कृति है 'गीतावली' । उसमें तुलसी ने अपने आदर्श में एक हल्का परिवर्तन स्वीकार करके कृष्णभक्ति की आदर्श-भूत रस-परिकल्पना के साथ समझौता करके एक समन्वयात्मक रस-परिकल्पना प्रस्तुत की है । गीतावली का उत्तर काण्ड तो स्वतन्त्र और विनयपत्रिका के ढंग का है । उसमें दास्य और शान्त की ही रस-परिकल्पना है । किन्तु पूर्व के काण्डों में अपनी अन्यत्र स्वीकृत भक्ति के साथ वात्सल्य और शृंगार के चित्रण में तुलसी ने कृष्ण-भक्ति की रस-परिकल्पना का प्रभाव स्वीकार किया है । इस प्रकार गीतावली में भक्ति और काव्य के रसों का ही समन्वय नहीं है, तुलसी के युग की दो भक्ति-धाराओं की प्रमुख रस परिकल्पनाओं का भी समन्वय दिखायी पड़ता है । तुलसी ने अपने आदर्श को धिथिल न करते हुए भी गीतावली में कृष्ण-भक्ति की आदर्श रस-परिकल्पना से समझौता करने के लिए कुछ अपना छोड़ा अवश्य है ।

आदर्शवादी राम-काव्य की धारा के लिए तुलसी की रामचरितमानस और विनय-पत्रिका की रस-परिकल्पना आदर्श बनी है । सेनापति-जैसे कवि-व्यवित-प्रधान और लोगों का आदर्श कवितावली की रस-परिकल्पना रही है । केशव की राम-भक्ति की रस-परिकल्पना कवित्व एवं कौशल के भार से आक्रान्त है । किन्तु उनके काव्य में भक्ति-भावना या काव्य-रसों की अनुभूति का अभाव नहीं है । कवित्व के भार में गुणीभूत भक्तिरस की परिकल्पना का आदर्श केशव ने तुलसी के समान ही मर्यादावादी अपनाया है ।

दास्य और शान्त रामभक्ति-काव्य के प्रमुख परिकल्पित रस रहे, मधुर और वात्सल्य कृष्णभक्ति काव्य के । यो दोनों ओर के कवि रूढ़ नहीं रहे । सूर ने रामचरित का गान किया, तुलसी ने कृष्ण-गीतावली लिखी । सूर ने दास्य की गहरी अनुभूतियाँ दी, तुलसी ने वात्सल्य और मधुरता के क्षेत्र में भी हाथ लगाया । उधर अपने-अपने क्षेत्र में भी लोग रूढ़ि-ग्रस्त आग्रही नहीं रहे । निम्बार्की और कभी-कभी कोई हरिदासी-राधावल्लभीय कवि भी ब्रज-रस का गान कर लेते हैं, तो सूर आदि अष्टछापी निकुंज-रस का आस्वादन करते हुए सहचरी-भाव की परिकल्पना प्रस्तुत करते दिखायी पड़ते हैं । परवर्ती लोग कुछ रूढ़ हुए अवश्य,

किन्तु आपको अनेक भक्त ऐसे मिल जायेंगे जो अपने सम्प्रदाय-गुरु की आराधना करते हुए अन्य सम्प्रदायों के, प्रमुख भावुक भक्तों एवं आचार्यों के प्रति श्रद्धा-रस का आस्वादन किया करते हैं।

अनुभूति की दृष्टि से वैष्णव-रस के विविध रूपों पर तुलनात्मक दृष्टि डालने से भी कुछ महत्त्वपूर्ण तथ्य सामने आते हैं। जहाँ तक कवि की अनुभूति का प्रश्न है, इस काव्य में जितनी सच्ची एवं स्वकीय अनुभूति कवि ने प्रस्तुत की है उतनी सम्भवत ही किसी अन्य काव्य में मिले। इस काव्य में भाव का गहरा भावावेश है जिसका उत्सव कवि का स्वानुभूति-प्रवण अन्तःकरण है। यह भावावेश अकृत्रिम, सहज एवं निर्मल है—ऐसा निम्सन्देह कहा जा सकता है। किन्तु काव्य-पाठक की अनुभूति इस काव्य में कवि से तदात्म है, ऐसा नहीं कहा जा सकता। जहाँ तक एक सम्प्रदाय-निष्ठा-सम्पन्न साम्प्रदायिक पाठक की बात है, उसे इस काव्य में रसानुभूति निर्मल भक्तिरस की, तथा कवि की अनुभूति के साथ समानुभूतिमयी होनी चाहिए। किन्तु सामान्य काव्य-सहृदय के लिए इस वैष्णव-रस के सभी रूपों में कवि के साथ तदात्म समानुभूतिमयी अनुभूति स्वीकार नहीं की जा सकती। वैष्णव-काव्य में परिकल्पित रसानुभूति के विषय में यह मिद्धान्त लागू नहीं होता कि पाठक अनिवार्यतः सर्वत्र उसी रूप में रसानुभूति करता है जिस रूप में कवि चाहता है या कवि करता है। यहाँ अनेक प्रसंगों में यही सिद्धान्त ठीक बैठता है कि काव्य-पाठक के समक्ष पूर्ण काव्य-चित्र विभाव-रूप में आता है और समूचा अखण्ड चित्र विभाव बनता हुआ सामाजिक के मन में लौकिक सत्कारों की वासना के अनुरूप उसमें एक विशुद्ध भूमिका में भावोदय करता है। जहाँ इन सत्कारों में औचित्य की परिकल्पना होती है, साधारणीकरण में कमी रह जाती है, सामाजिक की भावात्मक प्रतिक्रिया अपने सत्कारों के अनुरूप विविध-मुखी हो जाती है। यहाँ हम वैष्णव रस के पाँचों रूपों की अनुभूति के विषय में अलग-अलग तुलनात्मक दृष्टि डाल सकते हैं।

भक्तिरस के स्वीकृत पाँच भेदों में से दास्य और शान्त रस की अनुभूति काव्य-पाठक को सबसे प्रकृत एवं उसी दिशा में होती है जिसमें कि स्वयं कवि को होती है। दिशा की बात इसलिए कही गयी कि इन रसों की वैसी घनीभूति जैसी कि कवि को हुई है, केवल सिद्ध भक्तों को ही हो सकती है। इन भावों की वासना से सम्पन्न एक सहृदय तो इनकी अनुभूति काव्यरस के रूप में ही कर सकता है अतः वह भक्ति की रसात्मक अनुभूति दास्य और शान्त में काव्यरस के अनुरूप ही करता है जिनमें भक्ति-भावना की प्राजलता एवं शुभोदकी प्रभाव होता है।

सख्य, वात्सल्य और मधुर भक्तिरस क्रमशः सामाजिक के लिए साम्प्रदायिक होते जाते हैं। सख्य और वात्सल्य के लिए आदर्श कवि सूर है। सूर के चित्रों में काव्य-रसिक की अनुभूति प्रमुखतया काव्यरस के रूप में होती है। भक्ति का एक भाव के रूप में ही उभार होता है। पाठक साहित्यिक स्तर पर वात्सल्य की अनुभूति करता है, जहाँ और जिस अंश में जिस मात्रा तक कवि उसमें अपने बाल-चित्रों के प्रति महत्त्व-चेतना जगा पाता है, उन्हीं मात्रा तक उसे भक्ति की अनुभूति होती है। यह भक्ति एक भाव-कोटि की अनुभूति रह जाती है। जिन कवियों में महत्त्व-चेतना अधिक मुखर है उनके बाल या सख्य के चित्रण में पाठक को रसानुभूति एक काव्यरस के रूप में भले ही हलकी हो, किन्तु भक्ति की गहराई को वह अधिक अनुभव अवश्य करता है। ऐसे प्रसंगों में भी भक्ति की अनुभूति का स्तर प्रायः भाव-कोटि का ही रह जाता है। इने-गिने प्रसंगों की बात दूसरी है। फिर भी, इन

रसो में अनुभूति पाठक के लिए कवि की अनुभूति की विपरीत दिशा में नहीं होती। अधिक से अधिक यही होता है कि कवि की अनुभूति तो भक्ति-प्रवण है किन्तु पाठक उस रस-परिकल्पना को एक काव्यरस के रूप में ही परिगृहीत करके रह जाता है। या कवि की अनुभूति में तो काव्यरस से भक्तिरस उभरा हुआ है, किन्तु सामाजिक वहाँ भक्तिरस की अपेक्षा काव्यरस के रूप में सख्य या वात्सल्य की अनुभूति अधिक कर रहा है और इस प्रकार कवि का भक्तिरस सामाजिक के लिए रस न होकर 'भाव' ही रह गया है।

मधुर रस की सामाजिक की अनुभूति में कई प्रकार के स्थलो में कुछ विषमताएँ उठ सकती हैं। हम मधुर के प्रसंगों को मोटे तौर पर दो वर्गों में विभक्त कर सकते हैं—एक तो जिनमें कान्तारति की सीधी अभिव्यक्ति है। ये स्थल चाहे राधा-प्रेम के हो सकते हैं, चाहे गोपी-प्रेम के। दूसरे वे जिनमें कान्तारति की अभिव्यक्ति सहचरी या सखीरूप में है और प्रिय के प्रति या युगल के प्रति विलास-दर्शन के तटस्थ सुख का आस्वाद कहा गया है। इस प्रकार के स्थलो में प्रश्न उठ सकता है कि सामाजिक को रसानुभूति किस रूप में होती है।

इन प्रसंगों में, विशेष कर द्वितीय प्रकार के प्रसंगों में काव्य-रसिक की अनुभूति कवि के अनुरूप नहीं होती। कवि यहाँ भक्ति के चरम स्वरूप की अनुभूति कर रहा है, ऐसा उसका दावा है। उसके दावे के पीछे एक सुदृढ शास्त्र है। अतः उसकी अनुभूति और उसके उद्देश्य पर आपत्ति नहीं की जा सकती। किन्तु सामाजिक की अनुभूति को भी नहीं झुठलाया जा सकता। वह ऐसे स्थलो में श्रृंगार की अनुभूति करता है। यदि कहीं चित्र अधिक उन्मुक्त हो गया है और औचित्य में व्याघात प्रतीत होता है तो उसे श्रृंगार रस के स्थान पर रसाभास की अनुभूति होगी। विशेष कर राम-काव्य में राम के प्रति एक आदर्श-निष्ठा के सस्कार सुसंस्कृत जन-मानस में परिनिष्ठित है। तब सीताराम के उन्मुक्त श्रृंगार के चित्रों में रसाभाम की अनुभूति की अधिक गुंजाइश होती है। ऐसे प्रसंगों में न कवि से तादात्म्य कहा जा सकता है, न ही काव्य-निष्ठ आश्रय पात्र से। साम्प्रदायिक मधुर की अनुभूति में भक्त को अपने में आवश्यकीय कान्ताभाव का आरोप करके चलना चाहिए। किन्तु सामाजिक की अनुभूति के लिए यह भी आवश्यक नहीं होता। यदि पाठक इस प्रकार के सस्कार बना भी ले तो यह उसका व्यक्तिगत राग होगा। काव्यरस की अनुभूति के लिए व्यक्तिगत किसी भी भाव का तिरोधान अपेक्षित है। ऐसे व्यक्तिगत राग के सस्कारों को लेकर भले ही वह 'भक्ति' की अनुभूति कर ले, किन्तु काव्यरस के रूप में तो भक्तिरस की अनुभूति नहीं कर सकता।

अतः, हम यही सिद्धान्त यहाँ भी पोषित पाते हैं कि जैसा सामूहिक चित्र पाठक की चेतना के समक्ष आता है उसी के अनुरूप वह भावात्मक प्रतिक्रिया अनुभव करता है। तब चाहे राधा की ओर से प्रेमाभिव्यजन हो, चाहे कृष्ण की ओर से। चाहे गोपी-रति का साक्षात् कान्ताभाव हो, चाहे सहचरी-रति का तटस्थ कान्ताभाव, काव्य-रसिक के भावोद्बोधन के लिए समूचा चित्र विभावन करता है। यह विभावन उसी प्रक्रिया के अनुरूप होता है जैसा कि लोक में होता है। अन्तर केवल इतना होता है कि यहाँ न विभाव-सामग्री व्यक्तिगत होती है, न भावोद्बोधन व्यक्तिगत होता है। अतः इस भावोद्बोधन में सूक्ष्मता एवं रसात्मकता होती है। यह रसात्मकता वही है जिसका निरूपण काव्यशास्त्र में किया गया है।

इस प्रकार के चित्रों में इस लौकिक ढग की काव्यानुभूति को भगवदीय बनाने के दो ही तत्त्व हैं—एक आलम्बन के प्रति महत्त्व-चेतना, दूसरे आलम्बन की अलौकिकता। यदि कवि इनमें से किसी का भी सहारा लेकर आया है तो वह पाठक की श्रृंगारानुभूति में श्लोक

लगा कर भगवदीयता ला सकता है और एक मात्रा तक अपने श्रुगार की मधुर भक्ति का रूप अपने सामान्य पाठक को भी आस्वादिता कर सकता है। हम देख चुके हैं कि सूर ने अपने मधुर रस की परिकल्पना में अलौकिकता का उपयोग किया है, तुलसी ने महत्त्व-चेतना के प्रति सजगता बरती है। इन कवियों की मधुर परिकल्पना किसी हृद तक भक्तिभाव की अनुभूति भी कराने में समर्थ हो सकती है। किन्तु निम्बार्की, हरिदासी और राधावल्लभीय मधुर-काव्य में प्रायः ऐसा नहीं हुआ, और यही कारण है कि पाठक कभी तो उनमें अमिश्र श्रुगार की अनुभूति पाता है, कभी मिश्रित श्रुगार की। कवि द्वारा अभिव्यक्त सहचरी भाव की ओर तो वह एक क्षेत्र के लिए बौद्धिक द्रष्टा के समान देखता रह जाता है। आस्वादन करता है वह उन्मी श्रुगार को जिमका विभावन कवि का उभर कर आया चित्र कर रहा है।

यहाँ एक बात और उल्लेखनीय है। इन मधुरोपासक कवियों के विविध प्रवृत्त्यात्मक चित्रों में अनेकत्र गहरी लोक-निवृत्ति घुली रहती है। प्रेम की तन्मयता, विशुद्धता एवं प्रशान्तता के अनेकत्र दर्शन होते हैं। ऐसे स्थलों में लगता है, शान्त ही श्रुगार के आकार में प्रतिष्ठित हुआ है। ऐसे स्थल सयोग-चित्रण की अपेक्षा वियोग-चित्रण में आपको अधिक मिलेंगे। ये अनुभूतियाँ पाठक को बलवत् एक ऐसे श्रुगार की अनुभूति कराती हैं जो लौकिक श्रुगार नहीं, साहित्य में अन्यत्र अनुभूत श्रुगार रस नहीं, एक उच्च-स्तरीय श्रुगार है, उज्ज्वल श्रुगार है। महत्त्व-चेतना-सम्पन्न, अलौकिक-विभावना की ओर ले जाने वाला, या प्रशान्तवाही निर्मल श्रुगार निस्सन्देह सामाजिक को मधुर रस की भक्तिमयी काव्यानुभूति देता है, और, यह कहने की आवश्यकता नहीं कि वैष्णव-रस में इस प्रकार के उज्ज्वल श्रुगार की मात्रा भी कम नहीं है।

अब तक हमने वैष्णव-काव्य में रस-परिकल्पना के ऊपर तुलनात्मक विचार करते हुए उसकी कवि-कृत परिकल्पना, अभिव्यक्ति और सामाजिक की अनुभूति पर दृष्टिपात किया है। अब हम यहाँ एक दूसरे प्रश्न की ओर जाना चाहते हैं—वह यह कि वैष्णव-साहित्य की इस रस-परिकल्पना का परवर्ती साहित्य की रस परिकल्पना पर क्या प्रभाव पड़ा है। इस प्रश्न का सम्बन्ध हमारे आलोच्य काल के काव्य की रस-परिकल्पना के मूल्यांकन से जुड़ा हुआ है।

(ख) परवर्ती साहित्य में रस-परिकल्पना पर प्रभाव

परवर्ती साहित्य में रसपरिकल्पना हमारे आलोच्य युग के वैष्णव साहित्य की रस-परिकल्पना से किस रूप में और किस मात्रा में प्रभावित हुई, इस बात को समझने में लिए हमें यहाँ भी राम-काव्य और कृष्ण काव्य की रस-परिकल्पनाओं को अलग-अलग सामने रखना होगा। दोनों को अलग-अलग लेने का कारण यही है कि दोनों क्षेत्रों की रस-परिकल्पनाएँ अलग-अलग आदर्श लेकर चल रही थीं।

राम-भक्ति साहित्य की धारा में परवर्ती युग में कोई उल्लेखनीय कवि नहीं हुआ। मानो जो तुलसी कह चुके थे उसके आगे कुछ कहने की गुंजाइश ही नहीं थी। इन अर्थों में परवर्ती साहित्य में राम रस की परिकल्पना पर तुलसी व्यक्तित्व का विपरीत प्रभाव पड़ा है, यह स्वीकार करना पड़ता है।

तुलसी के व्यक्तित्व की इस महत्ता के अतिरिक्त और भी कारण हो सकते हैं। आर्थिक, सामाजिक तथा साहित्यिक परिस्थितियों के परिवर्तन के कारण परवर्ती हिन्दी साहित्य का

प्रमुख स्वर भक्ति से हट कर श्रृ गार और चमत्कार की ओर परिवर्तित हुआ। इस बदली हुई स्थिति के अनुरूप आदर्शवादी राम-भक्ति की रस-परिकल्पना नहीं थी। संस्कृत और अपभ्रंश की परम्परा में से एक श्रृगारी एव चमत्कार-पूर्ण काव्य की धारा बहुत प्राचीन काल से बहती चली आ रही थी। हिन्दी में दरबारी कला-कुशल कवियों का आश्रय पाकर वह जोर पकड़ गयी और उस साहित्य की सृष्टि हुई जिसे हम सामान्यतः श्रृगारी साहित्य या रीति-साहित्य कहते हैं। इस परवर्ती युग में काव्य-प्रतिभा का तो अभाव नहीं रहा। कला-मर्मज्ञता की दृष्टि से अनेक कला-प्रवण कवि-व्यक्तित्व सामने आये, किन्तु उनकी रचि एव स्थिति-परिस्थिति ने रामरस की आदर्शमयी रस-परिकल्पना की ओर उन्हें आकृष्ट न होने दिया।

परवर्ती हिन्दी साहित्य की रस-परिकल्पना को वैष्णव साहित्य के दूसरे अंश कृष्ण काव्य की रस-परिकल्पना ने पूर्णतः प्रभावित किया। एक तो कृष्ण-रस की परिकल्पना अपने मधुर रूप के द्वारा अपने युग में ही राम-काव्य की धारा तक को प्रभावित करने लगी थी। अग्रदास और नाभादास में तथा एक हलके सस्पर्श के रूप में गीतावली के तुलसीदास में हम कृष्ण-भक्ति की मधुरोपासना का प्रभाव देख चुके हैं। यह रसिकता राम-धारा में हमारे आलोच्य काल में तो अत्यन्त सीमित रही, पर परवर्ती युग में इसने बल पकड़ कर कुछ सम्प्रदायों की प्रतिष्ठा का भी रूप पाया। इन राम-भक्ति के मधुरोपासकों को प्रेरणा कृष्ण-भक्ति की मधुर-परिकल्पना पर ही मिल रही थी। वैसे ही उन्मुक्त रसिकता तथा उसकी पृष्ठभूमि को पुष्ट बनाने के लिए विविध शास्त्रीय ग्रन्थों का संस्कृत में प्रणयन एव उन्हें प्राचीन काल का कहकर प्राचीन लोगों के नाम से ख्यापन का काम भी हुआ, जो सम्प्रदायों को चलाने के लिए स्वाभाविक था।

कृष्ण-काव्य की रस-परिकल्पना सत्रहवीं शती के अन्तिम चरण तक आते-आते एक मधुर रस की परिकल्पना ही रह गयी थी। वल्लभ-सम्प्रदाय पहले तो ब्रज-लीला गान का उद्देश्य लेकर चला था, उसमें वात्सल्य, सख्य और माधुर्य तीनों के लिए पूरा-पूरा अवकाश था। वल्लभ की चेतना के अनुरूप वात्सल्य और विरह-भावना का रसात्मक पोषण सूर ने प्रस्तुत किया था। किन्तु विट्ठलाचार्यजी के प्रभाव से सम्प्रदाय में श्रृगार का महत्त्व बढ़ता गया। परवर्ती अष्टछापियों की रस-परिकल्पना एकान्त मधुर की हो गयी थी, यह हम देख चुके हैं। उसमें से वात्सल्यादि ही तिरोहित नहीं हुए, आत्मानुभूति-प्रसूत विरह भी निकल गया। सूर को छोड़ कोई सच्चा विरह-कवि भी अष्टछाप नहीं दे सका। जब वल्लभ-सम्प्रदाय का ही यह हाल हुआ तो जो सम्प्रदाय मधुर रस की एकान्त साधना का सिद्धान्त अपना कर चल रहे थे, उनके विषय में तो कुछ कहने की बात ही नहीं। इस प्रकार हमारे आलोच्य काल के अन्त तक कृष्ण-भक्ति एक प्रकार से एकान्त मधुर की हो चुकी थी।

मधुर-परिकल्पना की अभिव्यजित भाव-भूमि लौकिक काम की भाव-भूमि है। इस स्थूल काम को भगवदीय बनाने के लिए तीन ही तत्त्व थे—भगवान् के महत्त्व के प्रति जागरूक रहना, विभाव-पक्ष की अलौकिकता के प्रति सजग रहना, तथा इस रस-नाव्य के निर्माताओं की स्वानुभूत प्रशान्त-वृत्तित्ता का धुला होना। जहाँ तक महत्त्व-चेतना का प्रश्न था, सभी रसिक-सम्प्रदायी उसे प्रेम के घनत्व की अनुभूति के लिए अनिवार्यतः परिहार्य समझ कर जान-बूझ कर छोड़ चुके थे। मधुर-परिकल्पना का यह आदर्श ही बन गया था कि जिस भक्ति-रूप में जितनी महत्त्वानुभूति सजग रहेगी वह भक्तिरूप उतना ही हीन कोटि का होगा। इस नाते दास्य को मधुर से बहुत हीन कहा गया था शान्त-भक्तिरस को भक्तिरस के पाँच रूपों में

सबसे नीचा स्थान प्रदान किया गया था। ये आदर्श भक्ति-काल में प्रतिष्ठित हो चुके थे। दूसरी चीज थी अलौकिकता की प्रतिष्ठा। यह तत्त्व कृष्ण-काव्य में सूर के अतिरिक्त कुशलता से कोई नहीं निहित कर सका। तब वृन्दावन की रसमयी भूमि में पनपने वाले मधुर कृष्ण-काव्य के उदात्त रहने का एक ही आधार बच रहा था कि वह उन लोगों की आत्माभिव्यक्ति के रूप में सामने आ रहा था जो ससार के वैभव को तिलाजलि दे चुके थे, अपनी वृत्तियों में चरम उदात्तीकरण प्राप्त कर चुके थे, अपने मानस की समूची विषय-वासनाओं को भाव-साधना के सहारे निश्चित रूप से भगवदीय बना चुके थे।

कृष्ण-भक्ति साहित्य की धाराएँ विविध सम्प्रदायों की छाया में वृन्दावन की भूमि में परवर्ती युग में भी प्रवाहित होती रही। निम्बार्क सम्प्रदाय तथा राधावल्लभीय सम्प्रदायों की गद्दियाँ उच्च कोटि के रसिक कवियों की वाणियाँ देती रही। वल्लभ सम्प्रदाय में भी परवर्ती युग में कुछ अच्छे भक्त कवि हुए, यद्यपि उनमें अष्टछाप की टक्कर का कोई नहीं था।

ब्रज-भूमि में पल्लवित यह परवर्ती कृष्ण-भक्ति साहित्य मात्रा और गुण दोनों ही दृष्टियों से सुन्दर है। किन्तु इसमें रस-परिकल्पना की दृष्टि से कोई विशेष उल्लेखनीय बात नहीं है। साम्प्रदायिक रूढ़ता ज्यों-ज्यों बढ़ती गयी है, इस काव्य की रस-परिकल्पना पिटी-पिटाई और उन्मुक्त श्रु गार की ओर अधिकाधिक प्रवृत्त होती गयी है। फिर भी राधावल्लभ सम्प्रदाय और निम्बार्क सम्प्रदाय की परवर्ती परम्परा में कई नाम उल्लेखनीय कवियों के हैं। पर एक बात है, इन परवर्ती वृन्दावनी कवियों को राधा-कृष्ण के श्रु गार-चित्रण में निकुंजरस के गान के नाम पर सब कुछ कहने का 'लाइसेंस' मिल गया था। उनके पीछे एक विशाल साहित्य था, उच्चकोटि के भक्तों का आदर्श जीवन था। इन तत्त्वों के आधार पर वे इस परम्परा को निभाये चले जा रहे थे, और एक दबती-उभरती धारा के रूप में आज भी निभाये चले जा रहे हैं, भले ही जीवन की स्वानुभूति-मयी प्रशान्तवृत्तितता का उसमें हास हो गया है। पर इसी धारा में कभी कभी उच्चकोटि के भावुक भक्त और कवियों के भी दर्शन हो जाते हैं। यदि शक्तियों में जाकर भी ये सम्प्रदाय किसी सच्चे भक्त को प्रस्तुत कर सके तो उनकी यह सम्प्रदाय को सुरक्षित रखने की साधना सफल हो जाएगी।

पर एक बात उल्लेखनीय है। सत्रहवीं शती के अनन्तर यह वृन्दावनी कृष्ण-साहित्य हिन्दी-साहित्य के एक कोने में पड़ गया। उसमें जन-मानस को प्रभावित करने की क्षमता वैसी नहीं रही जैसी सोलहवीं-सत्रहवीं शती तक रही थी। एक प्रकार से उसकी प्रभाविनी पवित्र आत्मा तिरोहित हो गयी। परवर्ती साहित्य में जो प्रभावशाली स्थान पाया वह इस वृन्दावनी साहित्य में नहीं, प्रमुखतया उस साहित्य में जो प्रमुखतया दरबारी की छाया में लिखा जा रहा था।

दरबारी साहित्य को कृष्ण काव्य की रस-परिकल्पना का रूढ़ ढाँचा ही हाथ पड़ा, उसकी आत्मा तक पहुँचने की उसकी क्षमता नहीं थी। हमारे आलोच्य काल के अन्तिम चरण तक आते-आते कृष्णरस-परिकल्पना के पास तीन तत्त्वों में से एक ही बात बच रही थी कि उसके स्रष्टाओं के जीवन में प्रशान्तवृत्तितता घुली थी। दरबारी कवियों के हाथ पड़ते ही कृष्ण-काव्य का वह तत्त्व भी समाप्त हुआ। और परवर्ती दरबारी काव्य अन्य अनुकूल कारणों एवं परिस्थितियों के सहयोग से चमत्कार-प्रवण एवं श्रुगारी काव्य के रूप में परिणत हुआ।

इस दरबारी काव्य को हमारे आलोच्य युग के कृष्ण काव्य मे निहित रस-परिकल्पना ने एक नैतिक साहस प्रदान किया था। जिस उन्मुक्त मधुर काव्य की व्याख्या मे विशाल भक्तिशास्त्रीय ग्रन्थ विद्यमान थे, जिसकी सृष्टि निरन्तर कई शताब्दियों से भक्त कवियों द्वारा हो रही थी, जिसे जनता नैतिक साहस के साथ भक्ति-भावना के गीत कह कर गा रही थी, उसी के ढग का साहित्य दरबारी कवि भी देने का साहस क्यों नहीं कर सकते थे ? वे अपनी शास्त्र-दक्षता और चमत्कारी रचि के अनुसार कविता और सबैयों मे राधा-कृष्ण का नाम लेकर उन्मुक्त शृंगार के चित्र देने मे वैष्णवरस की परिकल्पना से नैतिक साहस पा सके। कहा जाता है कि मैक्समूलर ने एक बार वैदिक ऋषियों के अनुकरण पर कतिपय सूक्तों की रचना का प्रयास किया था। वह यह दिखाना चाहते थे कि ऋग्वेद कोई अलौकिक ज्ञान-सम्पन्न ऋषियों की रचना नहीं है, वैसी रचना आज भी की जा सकती है। पर पीछे उन्हे यह भान कराया गया कि उनके सूक्तों मे उसी वैदिक भाषा के शब्द उसी ध्याकरण एव छद-नियमों तथा स्वर-नियमों के सहित होते हुए भी ऋग्वेद की आत्मा नहीं है। और तब उन्होंने अपना यह प्रयास छोड़ दिया था। किन्तु इन दरबारी 'कृष्ण-भक्तों' को जो कविता कर पाये तो ठीक, नहीं तो राधा कन्हाई के सुमिरन का बहाना ही सही, यह उद्देश्य लेकर चल रहे थे, उन्हे यह समझाने वाला कोई नहीं था कि राधा-कृष्ण के मधुर शृंगार का चित्रण राजसी महलों मे बैठ कर नहीं होता, वृन्दावन के कुजों मे ही जाकर हो सके तो हो सके। जो भी हो, परवर्ती रीतिकालीन कवियों को साहित्य के क्षेत्र मे उन्मुक्त शृंगार को, और वह भी राधा-कृष्ण का नाम लेकर, प्रस्तुत करने का नैतिक साहस अपने पूर्व के वैष्णव काव्य मे निहित रस-परिकल्पना से मिला, यह स्वीकार करना ही पडता है।

तो, परवर्ती साहित्यकार ने उन्मुक्त शृंगार के चित्रण का नैतिक साहस हमारे काल की मधुर रस की परिकल्पना से पाया, परवर्ती वृन्दावनी साम्प्रदायिक साहित्यकार ने भी और दरबारी साहित्यकार ने भी। कृष्ण-भक्ति की मधुर-परिकल्पना ने साम्प्रदायिक क्षेत्र को भी आच्छन्न किया, साहित्यिक क्षेत्र को भी। साम्प्रदायिक क्षेत्र मे न केवल कृष्ण-भक्ति के ही क्षेत्र को अपितु राम-भक्ति के क्षेत्र को भी। परवर्ती साहित्य मे निहित रस-परिकल्पना को दिशा और नैतिक साहस देने के रूप मे १६वी-१७वी शती के मधुर भक्ति काव्य की रस-परिकल्पना का प्रभाव उल्लेखनीय है।

अपने आलोच्यकाल के वैष्णव साहित्य मे रस-परिकल्पना के तुलनात्मक विवेचन और परवर्ती साहित्य मे रस-परिकल्पना पर इसके प्रभाव के निरूपण के अनन्तर अब हम इस स्थिति मे है कि अपने समूचे अध्ययन के आधार पर कुछ निष्कर्षात्मक बातें कर सके।

(ग) निष्कर्ष

प्रस्तुत अध्ययन के आधार पर निष्कर्ष रूप मे हम कह सकते है कि १६वी-१७वी विक्रमी शताब्दियों मे निर्मित हिन्दी वैष्णव साहित्य रस-परिकल्पना की दृष्टि से एक अत्यन्त उच्च कोटि का साहित्य है। भक्त-कवियों ने इसमे उस अप्राकृत एव दिव्य रस की अनुभूति को वाणी दी है जिसका निरूपण उपनिषदे परात्पर तत्त्व कह कर करती है और 'रसो वै स' कह कर उसका स्वरूप बताती है। इसी तत्त्व की व्याख्या विभिन्न वैष्णव-दर्शनो ने बुद्धि के परितोषण के लिए नहीं, भाव-साधना के लिए की है। इस वैष्णव-साहित्य के स्रष्टा कवि उन्ही के आदर्श को अपना कर अपने काव्य मे रस की सृष्टि करते है। अतः इस काव्य मे वह

रस परिकल्पित नहीं है जो सामान्यतः अन्यत्र काव्य में पाया जाता है ।

इस वैष्णव-रस के सच्चे आस्वादयिता तो साधक भक्त ही हो सकते हैं, काव्य-रसिकों को इसकी अनुभूति ही नहीं सकती । यह रस अपने मूल रूप में साधना एवं सस्कार-सम्पन्नता का विषय है । एक काव्यानुशीलन-समर्थ सहृदय पाठक इसमें केवल काव्यरस का ही आस्वादन कर सकता है । उसे भक्ति-रस की अनुभूति भी एक काव्यरस-रूप भक्ति-रस के रूप में ही हो सकती है ।

वैष्णव रस के दो रूप हैं—एक रामभक्तिरस, दूसरा कृष्ण भक्तिरस । रामभक्तिरस का स्वरूप आदर्शमय, मर्यादा-पूर्ण, लोक कल्याण सम्पन्न एवं शुभोदकी है । सहृदय को भक्ति की अनुभूति इसी की परिकल्पना में सबसे अधिक, सबसे सहज, एवं सबसे प्रकृत होती है । कृष्ण-भक्तिरस की परिकल्पना का अधिकांश साम्प्रदायिक है । उसमें प्रमुखतया वात्सल्य, सख्य और मधुर की परिकल्पना आती है । इन तीनों में भी मधुर की प्रधानता है, जो सब भक्ति-रूपों से अधिक साम्प्रदायिक है । मधुरोपासना भक्तिमार्ग की एकान्त-साधना है । उसमें लोक-निरपेक्षता एवं मर्यादोलघन है । भावुक रसिकों के लिए उसमें सान्द्रता अधिक अनुभव होती है, किन्तु सामान्य सहृदय उस सान्द्र अनुभूति तक पहुँच नहीं पाता । उसे इस काव्य के अधिकांश में शृंगारमयी अनुभूति ही होती है ।

सब मिला कर वैष्णव साहित्य भाव, भाषा, संगीत, कल्पना और मर्म-स्पर्शिता की दृष्टि से ही एक उच्च कोटि का साहित्य नहीं है, रस-परिकल्पना की दृष्टि से भी अत्यन्त उच्च-कोटि का साहित्य है । एक अंश को छोड़कर इस साहित्य में मगलमयी अनुभूतियों का समावेश है जिनके आस्वादन से सामाजिक को दिव्य पवित्रता की अनुभूति होती है । इस दृष्टि से तुलसी और सूर दोनों ही भक्त-प्रवरो की रस-परिकल्पना उल्लेखनीय है ।

हिन्दी साहित्य में यदि कहीं आत्मा का निश्छल साहित्य है, यदि कहीं स्वानुभूति-मूलक सहज रस-कल्पना है, तो वह वैष्णव-साहित्य में । वैष्णव-साहित्य की १६वीं-१७वीं शतियाँ अपनी इस उत्कृष्ट रस-परिकल्पना के कारण ही हिन्दी-साहित्य ही नहीं, विश्व साहित्य के इतिहास में उल्लेखनीय रहेगी । इस साहित्य की रस परिकल्पना में भाव-साधना के सहारे चरम आत्मोत्कर्ष की सम्भावना निहित है । ऐसे भाव-साधकों के लिए यह रस-परिकल्पना मात्र काव्य-रस की परिकल्पना नहीं है, वह मात्र ब्रह्मानन्द-सहोदर रस की ही उपलब्धि नहीं करायेगी, ब्रह्मानन्दोत्तीर्ण रस का आस्वादन कराती हुई जीवन का लक्ष्य भी सफल बनायेगी । अब भी साम्प्रदायिकता की शैवाल के नीचे उसका अमृत पेय सुरक्षित है । आवश्यकता है, आस्वादन करने वाले में उसके आस्वादन की क्षमता और पात्रता की । कहते हैं, सिंहीनी का दूध स्वर्ण-पात्र में ही ठहरता है । वैष्णवरस के मूल रूप में ठहराने के लिए ऐसा ही स्वर्ण-पात्र चाहिए ।

यह पात्रता उसी की कृपा से मिल सकती है जिसका इस काव्य में गान गाया है ।

परिशिष्ट (क)

कबीर-काव्य में रस-परिकल्पना

जिस प्रकार राम-काव्य की धारा में आदर्श कवि तुलसी है उसी प्रकार सन्त काव्य की धारा में आदर्श-स्थान कबीर का है। एक प्रकार से कबीर की काव्य-प्रवृत्तियों के अध्ययन में ही सन्त-काव्य का अध्ययन हो जाता है। अतः हम उन सन्तों के प्रतीक रूप में कबीर को यहाँ ले रहे हैं जिनमें राम-कृष्ण का नाम लेकर प्रेमाभिव्यक्ति पायी जाती है। कबीर की रस-परिकल्पना के विवेचन से हम इस प्रकार के सन्तों की रस-परिकल्पना समझने में सहायता ले सकते हैं।

कबीर ने भी राम-कृष्ण-हरि-गोविन्द आदि वैष्णव नामों को स्वीकार करते हुए अपने निर्मल प्रेम की अभिव्यक्ति की है। किन्तु हम उन्हें तथा उनके अनुयायियों को अपने शोध-प्रबन्ध की परिधि में इस कारण नहीं ला सके कि उनमें वैष्णवत्व की चेतना का मूल स्वर नहीं है। जो कबीर ने अपने को वैष्णवनुरागी प्रदर्शित किया है और वैष्णवों की यत्न-तत्न प्रशंसा भी की है—‘वैष्णव की छपरी भली, ना साकत बड़ गाऊँ’ ये उनके शब्द प्रसिद्ध हैं। फिर भी उन्हें वैष्णव कवि नहीं कहा जा सकता। हमने वैष्णवत्व की तीन प्रमुख चेतनाएँ निर्धारित की हैं

१. उपनिषत्प्रतिपादित गुणातीत ब्रह्म-रूप के प्रति आस्था।
२. उसके पुराण-प्रतिपादित सगुण-साकार रूप में अधिक श्रद्धा।
३. भारतीय भाव-साधना में अत्यन्त प्राचीन काल से घुला हुआ अनुराग-तत्त्व।

कबीर में इनमें से केवल पहली और तीसरी चेतनाएँ मिलती हैं। हम पुराण-प्रतिपादित सगुण रूप में श्रद्धा न होने के कारण उन्हें वैष्णव नहीं कह सकते। किन्तु राम-कृष्ण का नाम लेकर प्रेमाभिव्यक्ति करने तथा वैष्णवों के प्रति अनुराग प्रकट करने के कारण कबीर में जो वैष्णवता का सस्पर्श प्रतीत होता है उसी के आग्रह से हम यहाँ परिशिष्ट-रूप में उनके काव्य में रस-परिकल्पना का निरूपण करने का प्रयास कर रहे हैं।

जहाँ तक ‘रस’ शब्द के प्रयोग का प्रश्न है कबीर ने इसे भौतिक सुख, मायाजन्य आकर्षण, रसनेन्द्रिय-आस्वाद्य मधुर-आदि से लेकर हरि, हरि-नाम, प्रेम-तत्त्व, अद्वैतानुभूति तथा हठयोगी-प्रक्रिया से उपलब्ध आदि विविध अर्थों में प्रयुक्त किया है। फिर भी उनका प्राप्तव्य ‘रस-तत्त्व’ आत्मानुभूति-मूलक आनन्द ही है जिसका उल्लेख प्रायः तीन शब्दों से किया है—‘रस’, ‘रसाङ्ग’, ‘महारस’।

कबीर का यह रस-तत्त्व उनके काव्य में मुख्य-रूप से चार रूपों में निरूपित हुआ है

१. अद्वैत आत्म-तत्त्व—यह ‘रस’ आनन्द स्वरूप, गुणातीत, अकल, एव निरजन है।

यह ज्ञान-योग की चरम उपलब्धि है।

२ हठयोगी साधन मार्ग से उपलब्ध 'रस'—इसकी चर्चा सामान्यत दो रूपो मे है

(क) ब्रह्म-रन्ध से झरने वाले अजस्र द्रव के रूप मे ।

(ख) हठयोग से उपलब्ध आनन्दानुभूति के रूप मे ।

३ हरि या राम तत्त्व—वैष्णव भक्तो के समान ही कबीर ने भी राम को 'रस-रूप' कहा है । यह प्रेम-योग की चरम उपलब्धि है ।

४ प्रेम-तत्त्व—भक्तो की भावना मे प्रकाशित प्रेम-तत्त्व स्वय ही 'रस' है । यह परम-तत्त्व की उपलब्धि का साधन होते हुए अपनी मधुरता और महत्ता के कारण साध्य समझा जाता है ।

इस प्रकार कबीर की रस-दृष्टि ज्ञानमार्ग, साधनामार्ग, तथा भक्तिमार्ग की त्रिमुखी चेतनाओ से आकलित है । इन त्रिमुखी चेतनाओ का केन्द्र-बिन्दु एक है—आत्मा के निष्कल एव परिपूर्ण स्वरूप की अनुभूति । हठयोगी साधना के प्रक्रिया-योग से उपलब्ध आनन्द-तत्त्व तथा ज्ञानयोग से उपलब्ध आनन्द-तत्त्व तो एक है ही, भाव योग से उपलब्ध आनन्दमय परम-तत्त्व भी स्वरूपत निर्गुण, निराकार एव अद्वैत है । केन्द्र-बिन्दु की इस एकता के कारण कबीर की रस-परिकल्पना बिखरी नहीं है ।

कबीर के काव्य मे उनकी अनुभूति की दो दिशाएँ निर्धारित की जा सकती है—एक तथ्यानुभूति की, दूसरी भावानुभूति की । तथ्यानुभूति मे उन्होने आत्मा के अद्वैतत्व को साक्षात्कार किया है, ऐसा उनका दावा है । और, उनकी वाणी अपने पाठक के मन पर जो विश्व-सनीय प्रभाव छोडती है, उसे देखते हुए उनके इस दावे को झुठलाने का हमारे पास कोई आधार भी नहीं है । भावानुभूति मे एक ओर तो गुणातीत राम-तत्त्व के प्रति गहरी प्रेमानुभूति आती है, दूसरी ओर लोक के प्रति । लोक-प्रेम की कबीर की अनुभूति को दो रूपो मे हम पाते हे—कभी तो मीधे-सीधे जीव-दया, करुणा आदि के रूप मे, कभी लोक-मगल के विघातक तत्त्वो के प्रति रोष-आक्रोश के रूप मे । उनकी अनुभूति को इस विवेचन के आधार पर इस रूप मे वर्गीकृत किया जा सकता है

१ तथ्यानुभूति

(क) आत्मा के अद्वैतत्व और जगत् के मिथ्यात्व की अनुभूति ।

(ख) प्रक्रिया-योग से उपलब्ध सत्य की अनुभूति ।

२ भावानुभूति

(क) निर्गुण परम-तत्त्व के प्रति प्रेमानुभूति ।

(ख) लोक के प्रति प्रेमानुभूति

१ लोक-परक शुभ भावो के रूप मे ।

२ लोक-मगल विघातक तत्त्वो के प्रति रोष-आक्रोश के रूप मे ।

तथ्यानुभूति मे आत्मा के अद्वैतत्व और जगत् के मिथ्यात्व की अनुभूतिया ज्ञानयोग-मूलक है । अद्वैत की ज्ञानात्मक अनुभूति और प्रक्रिया-योग से उपलब्ध सत्य की अनुभूति के अलग-अलग रूप निम्न स्थलो पर दृष्टि डालने से स्पष्ट हो जाते है

(क) "पाणी ही तै हिम भया, हिम ह्वै गया विलाइ ।

जो कछु था सोई भया, अब कछु कह्या न जाइ ॥"^१

“जल में कुंभ कुंभ में जल है बाहरि भीतर पानी ।

फूटा कुंभ जल जलहि समाना यहु तथ कथौ गियानी ॥”^१

(ख) “अगनि जु लागी नीर में कन्दू जलिया झार ।

उतर दखिन के पडिता रहे विचारि विचारि ॥”^२

“गगन गरजि अमृत चुवै, कदली कवल प्रकास ।

तहा कबीरा बन्दिगी, कै कोई निज दास ।”

पहले प्रकार की वाणिया ज्ञान-मूलक है, इस की ओर स्वयं कबीर ने ‘यह तथ कथौ गियानी’ कह कर संकेत किया है। इस कोटि की वाणियाँ प्रायः सीधी, सरल एवं काव्यात्मक हैं। उनके प्रतीक बड़े स्वाभाविक हैं। दूसरे प्रकार की वाणियाँ हठयोग द्वारा उपलब्ध सत्यो के अनुभव प्रस्तुत करती हैं। इस कोटि की वाणियाँ प्रायः दुरुह, टेढ़ी और अपरिचित प्रतीको वाली हैं जिनमें कवित्व दब गया है।

तथ्यानुभूति-परक इस उभय-विध काव्य को रस-व्यजक नहीं, वस्तु-व्यजक ही समझना चाहिए। यह वस्तु-व्यजना एक में तो प्रायः अभिधा के द्वारा काव्योपयोगी प्रतीको के माध्यम से हुई है, दूसरे में कबीर के अपने युग में प्रचलित, लक्षणा के अतिभार से दबे, उलटवासियो के कतिपय प्रतीक-रूपको के माध्यम से।

उलटवासियो के प्रकार की उक्तियाँ कबीर-जैसे लोगो के लिए उस युग का एक प्रचलित माध्यम थीं। हो-सकता है, रहस्यात्मक सत्यो की अनुभूतियाँ अभिव्यक्त होते-होते कुछ बिक्रम हो उठे, किन्तु इनमें तो सप्रयास और सोद्देश्य टेढ़ा-मेढ़ा रास्ता अपनाया जाता था। कहने वाला अपने श्रोता के मन में आश्चर्य और चमत्कार उत्पन्न कराते हुए अपनी बात उतारना चाहता था। कहना चाहिए, अद्भुत रस की सृष्टि द्वारा वस्तु-व्यजना करना चाहता था। तब यह स्वाभाविक ही था कि ऐसी उक्तियों में रस-व्यजना वस्तु-व्यजना के प्रति गौण हो जाय। और वह भी उस वस्तु-व्यजना के प्रति जो स्वयं दुरुह लक्षणाओ के टेढ़े-बकुचे मार्ग से आ रही हो। यही कारण है कि इस काव्य-रूप में अभिव्यजना जटिल है। ऐसे स्थलों पर कवि तो रस-व्यजना और वस्तु-व्यजना दोनों देना चाहता है, किन्तु उसकी प्रेषणीयता मन-चाहे रूप में नहीं होती। वस्तु-व्यजना के प्रति गौण इस रस-व्यजना का प्रभाव भी शैली की दुरुहता में खो जाता है। सिद्धान्तत भी शैली का अति-भार रसानुभूति के लिए घातक होता है। अतः उलट-वासियो में कबीर की रस परिकल्पना का स्वरूप उत्कृष्ट नहीं है, केवल लडखडाती वस्तु-व्यजनाएँ भर हैं।

कबीर की वाणियों में सच्ची रस-परिकल्पना के दर्शन उनकी तथ्यानुभूति परक वाणियों में नहीं, भावानुभूति-परक वाणियों में होते हैं। यह भावानुभूति निर्गुण परमसत्ता के प्रति तथा लोक के प्रति दो रूपों में सामने आती है।

परम तत्त्व के प्रति प्रेमाभिव्यक्ति

परम तत्त्व के प्रति प्रेमानुभूति के क्षेत्र में कबीर का प्रेमी रूप वहाँ सामने आता है जहाँ उनका अद्वैतवाद शिथिल पड़ जाता है। अद्वैत की अनुभूति बुद्धि-मार्ग की चरम उपलब्धि है

१ कबीर-ग्रन्थावली का० ना० प्र० सं० सं० २०१३, पृ० १०३।

२ वही, पृ० ११।

जिसे हृदय का विश्वास बनाते-बनाते कुछ न कुछ द्वैत-छाया आ ही जाती है, साथ ही कुछ रहस्य की झलक आना भी स्वाभाविक है।

कबीर ने अपने प्रिय को रामादि वैष्णव नामों से स्मरण किया है, पर उसे पौराणिक चेतना का जामा नहीं पहनने दिया। उसे द्वैत की भूमिका में लाकर उसके प्रति मधुर कान्ताभाव की अनुभूति उन्होंने की है जो भारतीय चेतना के अनुरूप होते हुए सूफियों से बहुत-कुछ मेल खाती है।

माधुर्य-मूलक कान्तारति का आश्रय कबीर की प्रेमिका आत्मा स्वकीया एकव्रता और पतिव्रता है। दूसरी ओर उसका आलम्बन प्रियतम स्थूलता से परे है। फल यह हुआ है कि कबीर के कान्ताभाव में लोक-मर्यादा एवं लोकानुभूति पर किसी प्रकार से अशुभ प्रभाव पड़ने की सम्भावना नहीं है, जैसी कि कतिपय मधुर-मार्गी वैष्णवों के कान्ताभाव में हो जाती है। एकागी पातिव्रत में डूबी कबीर की प्रेयसी आत्मा की भावानुभूतियाँ लोकानुभूति पर गहरा शुभ प्रभाव छोड़ती हैं।

कबीर के कान्ताभाव की अभिव्यजना सयोग तथा वियोग दोनों रूपों में हुई है। यो तो सयोग के चित्र भी कम रसान्वयी नहीं है किन्तु विरह में तो कबीर की आत्मा ही नाना भाव-चित्रों के रूप में व्यक्त हुई है।

कबीर की सयोग-भावना की दो विशेषताएँ हैं—एक स्थूल दैहिकता का अभाव, दूसरे यदा-कदा ज्ञानयोग और प्रक्रियायोग के उभार। उदाहरण के लिए उनका निम्न पद लिया जा सकता है

“मन के मोहन बीठुला, यहू मन लागौ तोहि रे ।
चरन कवल मन मानिया, और न भावै मोहि रे ।
पटदल कवल प्रकासिया, चहु कौ फेरि निबाहि रे ।
दहु के बीच समाधियाँ, तहाँ काल न पासै आइ रे ।

इस पद में पहले भाव-स्वर पर प्रिय के प्रति प्रनुभूति है, फिर शेष पद में प्रक्रिया-योग की बातें उभर आयी हैं। इन उभारों का कारण है—कबीर आत्म-दर्शन के आनन्द की अभिव्यजना तीन प्रकार से करते हैं—कभी शुद्ध ज्ञान के सहारे, कभी प्रक्रियायोग के सहारे, कभी शुद्ध प्रेम के सहारे। इन तीनों का अवलम्ब लेने के कारण कभी-कभी एक प्रकार से बात कहते-कहते दूसरी की बातें उभर आती हैं, जो उनके लिए अस्वाभाविक नहीं हैं। पर प्रेषणीयता की दृष्टि से उनका मुख रस-व्यजना से वस्तु-व्यजना की ओर हो जाता है।

कबीर के कतिपय सयोग-रूपों में सयोग-भावना अभिव्यजना के स्तर पर ही रह जाती है। उदाहरण के लिए उनका यह प्रमिद्ध पद लिया जा सकता है

“दुलहिनि गावहु मगलचार ।

हम घरि आये हो राजा राम भरतार ।

तन रत करि हौ मन रतु करिहौ, पच तत्त्व बाराती ।

रामदेव मोरे पाहुने आये, मै जोबन मदमाती ।

सरीर सगेवर वेदी करिहौ ब्रह्मा वेद उचारा ।

रामदेव सग भावरि लेहूँ धनि धनि भाग हमारा ।

इस पद में आत्मा और परमात्मा के बीच मिलन की बात एक विवाह के रूपक द्वारा कही गयी है। रूपक सयोग-परक है, पर उसका स्थान अभिव्यजना शैली के भीतर है। आत्मा

और परमात्मा के मिलन की बात एक वस्तु-व्यजना के रूप में ही प्रस्तुत की गयी है। फिर भी औत्सुक्य, हर्ष आदि संचारियों के माध्यम में पर्यवमित भाव-चित्र सयोग-परक माधुर्य-भाव का बनता है।

जिन पदों में प्रक्रियायोगादि की बाने उभर कर नहीं आयी है उन सयोग-परक चित्रों में बड़ी प्राजलता और मधुरता है। इस प्रकार के अनेक स्थल मिल सकते हैं

“बहुत दिनन में प्रीतम पाये।

भाग बड़े घर बैठे आये।”

“अब तोहि जान न दैहू रॉक पियारे

ज्यू भावै त्यू होहु हमारे।”

फिर भी सब मिला कर ऐसे पदों की संख्या कम ही है। सामान्यतः कबीर में सयोग के चित्र भी अधिक नहीं हैं।

कबीर की विरहिणी आत्मा के भाव-संचार बड़े ही मार्मिक हैं। उनमें हठयोगी प्रक्रिया के उभार सामान्यतः दिखाई नहीं पड़ते। फल यह हुआ है कि उनकी वियोग-मूलक रस-कल्पना शुद्ध भावात्मक रही है। उसमें वेदना की गहरी विवृति पायी जाती है। विरहिणी प्रिय की प्रतीक्षा में पथ पर खड़ी है। आने वाले पथिकों से दौड़-दौड़कर पूछती है, उसके प्रिय कब आएंगे ? उसने बड़ी लम्बी प्रतीक्षा की है, प्रिय-मिलन के लिए उसका जी तरस उठा है। कभी वह निराशा में भर जाती है, मरने के पीछे प्रिय आये तो क्या ? पाहन न रहेगा तब क्या होगा पारस का ? प्रिय का नाम रटते-रटते उसकी जीभ में छाले पड़ गये हैं, आखे भीगी हो उठी है।^१ वस्तुतः कबीर ने वियोग-पक्ष में कान्तारति की बड़ी ही वेदनापूर्ण अनुभूतियाँ दी हैं जिनमें सामान्यतः ऊहाओ का अभाव है। कही यदि उहाएँ हे भी तो उनके मूल में भाव की तीव्रता निहित है और यह ऊहा प्रायः सवेदनात्मक है

“यह तन जालौ मसि करौ, ज्यू धूआ जाइ सरगि।

मति वै राम दया करै करसि बुझावै अगि।”^२

कबीर ने विरह को सैद्धान्तिक रूप में महत्त्वपूर्ण स्वीकार किया है

“विरहा बुरहा जिनि कहौ, विरहा हे सुलितान।

जिस घट विरह न सचरै, मो घट सदा ममान।”^३

भगवत्प्रेम के अन्य रूप

कान्ताभाव के अतिरिक्त कबीर ने भगवान् के प्रति दो अन्य भावों को और अपनाया है—दास्यभाव और पुत्रभाव। तीनों में मधुरता की दृष्टि से कान्तारति का स्थान सर्वोत्कृष्ट है, किन्तु अन्य दोनों रतिरूपों की अनुभूति और अभिव्यजना भी निर्बल नहीं हैं, हाँ मात्रा में अवश्य कम है।

दास्य-भाव में अन्यत्र के अक्खड कबीर अपने प्रभु के सामने कितने सरल और विनम्र हैं, यह देखने की बात है। वे अपने को राम के कुत्ते के रूप में प्रस्तुत करते हैं

१. कबीरग्रन्थवली विरह कौ अग साखी ५, ६, ७, ८, २०।

२. वही, पृ० ८।

३. वही, पृ० ९।

“कबीर कृता राम का मुतिया मेरा नाँव ।
गले राम की जेबडी जित खेचै नित जाव ।”^१
निम्न मखियो में कबीर का पुत्र-भाव अत्यन्त भावुकता के साथ व्यक्त हुआ है
“पूत पियारी पिता कौ गौहनि लागा जाइ ।
लोभ मिठाई हाथ दै आपण गया भुलाइ ॥
डारी खाड पटक करि अन्तर रोम उपाइ ।
रोवत रोवत मिलि गया पिता पियारे जाइ ॥”^२

दास्यभाव और पुत्रभाव दोनों प्रकार की अनुभूतियों में राम के महत्त्व और आत्म-लघुत्व की सहज स्वीकृति है। दोनों में प्रेम का बड़ा ही सरस, स्वाभाविक एवं लोकानुभूत रूप अंकित हुआ है। इस कोटि की उक्तियाँ मात्रा में कम ही हैं किन्तु उनकी भाव-व्यंजना बड़ी प्रकृत है।

निर्वेद

निर्वेद के आधार पर कबीर की दो प्रकार की रस-कल्पना हमारे सामने आती है— शान्तरस की और शान्त भक्तिरस की। स्वतन्त्र शान्त में जगत् की अनित्यता, निस्सारता एवं अतात्त्विकता का बड़े ही शक्तिशाली ढंग से निरूपण हुआ है। अद्वैत तत्त्व की अनुभूति के तत्त्वज्ञानमूलक कुछ वचन भी इसके अन्तर्गत रखे जा सकते हैं। दूसरे प्रकार की शान्त भक्तिरस की उक्तियाँ हैं जिनमें निर्वेद रामरति का अंग पोषक या उभारने वाला होकर आया है। दोनों के अन्तर को निम्न रूपों में स्पष्ट देखा जा सकता है

(क) ‘कबीर नौबति आपनी दिन दस लेहु बजाइ ।

ए पुर पाटन ए गली बहुरि न देखौ आइ ।”

(ख) “जिनकै नौबति बाजती मगल बजते बारि ।

एकै सरि के नाव बिन गए जन्म सब हारि ।”

लोक के प्रति प्रेमाभिव्यक्ति

कबीर काव्य का एक बड़ा अंग लोक-प्रेम की अनुभूति से भरा हुआ है। कबीर के सम्बन्ध में यह एक महत्त्वपूर्ण तथ्य है कि वे एक चरम सीमा पर पहुँचे अद्वैतवादी होते हुए भी बड़े भारी लोक-प्रेमी थे। अद्वैतवाद सामान्यतः जगत् के प्रति मिथ्यात्व की चेतना देता है, अतः ज्ञानी में लोक से उदासीनता ही जागती है। यही कारण है कि शंकर की परम्परा में बड़े-बड़े ज्ञानी हुए, किन्तु समाज की समस्याओं ने उनमें से कम को ही सताया। पर कबीर एक ज्ञानी नहीं, एक भावुक भक्त भी थे। उनका उदार हृदय लोक-प्रेम से परिचित था।

अपने निजि दुःख-सुख की सकुचित परिधि के बाहर आकर जन-सामान्य के दुःख-सुख में निःस्वार्थ भाग लेना और इस प्रकार स्वार्थ और परार्थ को एकाकार कर लेना लोक-परायणता की एक उत्कृष्ट कसौटी है। ऐसे लोक-हृदय व्यक्तियों में लोक-प्रेम की अनुभूति प्रायः दो रूपों में उदित होती है। कभी तो प्रेम, दया, करुणा आदि के रूप में, कभी लोक-

मगल-विघातक तत्त्वों के प्रति रोष-आक्रोश के रूप में। इस दूमरी स्थिति में उनमें पीड़ित के प्रति कष्टना एवं सहानुभूति होती है, पीड़क के प्रति गहरा रोष। इन सभी प्रकार की भावाभिव्यक्तियों का बीज-भाव या मूल-भाव लोक-प्रेम ही होता है। कबीर के काव्य में इस लोक-प्रेम के विविध चित्र हैं जिनकी अभिव्यक्ति बड़ी समर्थ है और प्रेषणीयता बड़ी सफल।

कबीर की लोकरति के इस प्रकार दो रूप हैं—एक तो आर्त, पीड़ित के प्रति प्रेम-सहानुभूति-कष्टना का, दूसरा शोषक-पीड़क तत्त्वों के प्रति रोष-आक्रोश का। पहले में लोक-मगल में सम्बद्ध शुभ भाव और रूढ़ि-मजहब-समाज के शिकार दुखी प्राणियों के प्रति व्यथा और कष्टना के दर्शन होते हैं, दूसरे में उन तत्त्वों के प्रति क्षुब्ध प्रतिक्रिया के जिन्हें वे लोक-मगल के विपरीत समझते हैं। कबीर ने रीति-रिवाज, जाति-पाँति, छुआ-छूत, भेद-भाव सब के प्रति गहरा आक्रोश सजोकर मुल्ला और पाडे दोनों को फटकारा है। वेद-क्तेब, माला-तसबीह, नमाज-रोजा, छापा-तिलक और मूर्तिपूजा जैसे बाह्य आचारों के ऊपर उन्होंने एकबारगी कठोर चोट की है। हिसा उन्हें भारी व्यथा देती है और वे हिसक के प्रति बड़े ही कठोर हैं। ये सब अभिव्यक्तियाँ कबीर की लोक-रति की अनुभूति की विविध उच्छलनाएँ हैं।

मात्ता की दृष्टि से लोक-प्रेम की सीधी अभिव्यक्तियों की अपेक्षा लोक-विरोधी तत्त्वों के प्रति रोष-आक्रोश वाली अभिव्यक्तियाँ अधिक हैं। इन अभिव्यक्तियों में अपनी मिठास है। इनमें प्रायः 'रस-व्यजना' न होकर 'भाव-व्यजना' है। किन्तु इन भाव-व्यजनाओं के विषय में विशेष बात यह है कि ये कवि की स्वानुभूति और अकृतक भावावेश से उद्भूत हैं। अकृतक भावावेश से निःसृत साहित्य में ही स्थायी प्रभवन-शीलता होती है। मध्यकाल के अनेक भावुक भक्तों की समर्थ प्रभवनशीलता का यही रहस्य है कि उनके मूल में निहित भावावेश कवियों का स्वानुभूत एवं अकृतक है।

कबीर की इस कोटि की भाव-व्यजना केवल काव्य-रचना के लिए नहीं हैं, उसका उद्देश्य है। वे अपनी समर्थ वाणी के द्वारा सामाजिक अमगल पर निर्मम आघात करके उसके जीर्ण अस्थि-पजरो को एकबारगी चूर्ण कर देना चाहते हैं। उनकी ये अभिव्यक्तियाँ लोक-प्रेम से प्रेरित होने के कारण व्यक्तिगत न रहकर लोक-सामान्य के हृदय को सस्पर्श करने की क्षमता से सम्पन्न हैं। इनमें पाठक की लोक-विरोधी तत्त्वों के प्रति विक्षुब्ध चेतना को परितोष मिलना है।

इस प्रकार कबीर-काव्य में निहित रस-परिकल्पना को रसों की दृष्टि से निम्न रूप में वर्गीकृत किया जा सकता है

१ तथ्यानुभूति मूलक अभिव्यक्तियाँ

(क) अद्वैत-तत्त्व के साक्षात्कार से सम्बन्धित

उक्तियाँ

वस्तु-व्यजनाएँ, शान्त-रस

(ख) जगन्मिथ्यात्व-मूलक निर्वेद-मयी उक्तियाँ

वस्तु-व्यजनाएँ, शान्तरस

२ प्रेमानुभूतिमूलक अभिव्यक्तियाँ

(क) परमात्मप्रेम-मूलक

१ निर्वेद-पुष्ट भगवद्रति की व्यजनाएँ।

२ आत्मलघुतापर ५ दाम्यरति की व्यजना।

३ सरलता-लघुता-परक पुत्र-भाव की व्यजना ।

४ माधुर्यमूलक कान्तारति की व्यजनाएँ ।

कबीर की इन अभिव्यजनाओ में प्रेषणीयता की दृष्टि से पूरी सफलता है । केवल प्रक्रिया-योग पर आधारित उलटवासियो आदि में अभीष्ट प्रेषणीयता नहीं है । इनमें कबीर का उद्देश्य है विस्मय की सृष्टि करते हुए कतिपय तथ्यों को प्रभावशाली ढंग से श्रोता के हृदय में उतारना । यह उद्देश्य अभिव्यजना शैली की दुरुहता के कारण असफल हो गया है । चमत्कार के फेर में पडकर इनमें सबेद्य खो गया है । शेष अभिव्यजनाओ में प्रेषणीयता की दृष्टि से कबीर को पूरी-पूरी सफलता मिली है ।

अद्वैत-तत्त्व के साक्षात्कार-सम्बन्धी वस्तु व्यजनाओ में सहृदय-गत प्रेषणीयता भावोद्बोध के रूप में न होकर प्रायः तथ्य-बोध के रूप में होती है । इन उक्तियों में जहाँ अभिव्यजना काव्योपयोगिनी है वहाँ पाठक अभिव्यजना सौन्दर्य से अवश्य प्रभावित होता है । जगन्मिथ्यात्वमूलक शान्तरस की अभिव्यक्तियों का प्रभाव पाठक पर इन से गहरा पडता है । इन की अभिव्यजना सरल एवं परिचित प्रतीकों के माध्यम से हुई है । इनमें जीवन के गभीर एवं चिरन्तन सत्य निहित है । इनका कवित्व जनमामान्योपयोगी एवं सर्वांगीण होने के कारण साधारणीकरण की पूर्ण सभावनाओ से युक्त है ।

प्रेमाभिव्यजक अभिव्यजनाओ में सहृदय पाठक को प्रभावित करने की सफल क्षमता है । निर्वेद-परिपुष्ट रामरति की उक्तियाँ पाठक पर शुभ प्रभाव अंकित करती हैं । दास्य-मूलक एवं पुत्रभाव-मूलक वाणियों में भी अभीष्ट संवेदन-शीलता भरी है । कबीर की प्रेम-मूलक उक्तियों में द्वैत-चेतना बाधक नहीं होती । वस्तुतः वही सरसता की सच्ची समर्पक सिद्ध होती है ।

कबीर की रस-परिकल्पना का चरम सौन्दर्य कान्ताभाव की अभिव्यक्तियों में ही उपलब्ध होता है । सयोग और वियोग दोनों ही में प्रिय की निराकारता के कारण रहस्य की गुजाइश हुई है, किन्तु उनकी मधुरिमा एक बड़ी दूरी तक अक्षत रही है । सयोग उदात्त है और उसकी परिणति प्रायः बौद्धिक हो जाती है । उसमें कभी-कभी ज्ञानयोग और प्रक्रियायोग के उभार झलक आते हैं । किन्तु वियोग शुद्ध भावात्मक रहा है । सयोग में स्थूलता नहीं है, वियोग में भावुकतापूर्ण वेदना है । वियोग की अभिव्यक्तियाँ पाठक की चेतना को आप्लावित करती हैं और मन्चे अर्थों में रसकोटि में आती हैं ।

इस प्रकार कबीर के काव्य में निम्न रसों की परिकल्पना पायी जाती है

- १ शान्तरस जगन्मिथ्यात्वमूलक निर्वेद-परक एवं तत्त्वज्ञानमूलक उक्तियों में ।
- २ शान्तभक्तिरस निर्वेद के रामरति-समन्वित होने पर ।
- ३ दास्यभक्तिरस आत्मलघुता-परक प्रेमानुभूतियों में ।
- ४ मधुरभक्तिरस माधुर्यमूलक कान्तारति की सयोग-परक एवं वियोगहरक वाणियों में ।
- ५ अद्भुतरस उलटवासियों में दुरुह वस्तु-व्यजनाओ द्वारा व्याहृत ।
- ६ लोक-रति लोक-परक करुणा, प्रेम, सहानुभूति के रूप में ।

लोक-मल के विघातक तत्त्वों के प्रति रोष आक्रोश के रूप में ।
इन रस-व्यजनाओ एवं भाव व्यजनाओ को छोड़ शेष कबीर का काव्य सामान्यतः

वस्तु-व्यजना-परक है। उसमें रस-सृष्टि नहीं होती। रस-परिकल्पना से उनका बहुत दूर का सम्बन्ध है।

कबीर के काव्य में वस्तुतः दो भक्तिरसों की ही रस-परिकल्पना ही उल्लेखनीय है— एक शान्त की दूसरी मधुर की। मधुर रस में यहाँ एक बात विशेष ध्यान देने योग्य है। वैष्णव भक्तों के समान उसका आलम्बन सगुण-साकार नहीं है। अतः भक्त के पक्ष में रति का रूप बहुत कुछ एक ही दिशा का होते हुए भी वही रूप नहीं रह गया जो वैष्णव मधुरा भक्ति का है। यह मधुर रस भक्तिकाव्यशास्त्र के ग्रन्थों में भी निरूपित नहीं किया गया। इस प्रकार की भाव-चेतना को वैष्णव भक्तों के लिए प्रकृत समझने की नौबत ही नहीं आयी। केवल कान्ताभाव के कारण इस परिकल्पना को हमने यहाँ मधुर रस नाम दिया है। इस मधुर-परिकल्पना में रसस्य का समावेश हुआ है, अतः इसे यदि अलग करना ही चाहे तो रहस्यवादी मधुर रस कह सकते हैं।

परिशिष्ट (ख)

सहायक-ग्रन्थ-सूची

संस्कृत ग्रन्थ

नाट्य-शास्त्र, भरत, गायकवाड, स० सी०, भा० १, द्वितीय स० १९५६ ई०, भा० २ प्रथम स० १९३४ ई०, भा० ३ प्रथम स० १९५४ ई०

—अभिनवभारती, अभिनवगुप्त

—हिन्दी अभिनवभारती, आ० विश्वेश्वर

काव्यालकार, भामह, वैलेस प्रिंटिंग हाउस तजोर, १९२७ ई०

काव्यादर्श, दण्डी, खेलाडीलाल एण्ड सन्स, काशी, १९८८ वि०

काव्यालकारसारसंग्रह, उद्भट, भण्डारकर रिसर्च इन्स्टीट्यूट, १९५२ ई०

— लघुवृत्ति, भट्टेन्दुराज

काव्यालकारसूत्रवृत्ति, वामन, विद्याविलास प्रेस, बनारस, १९०७ ई०

काव्यालकार, रुद्रट, काव्यमाला, १९०९ ई०

ध्वन्यालोक, आनन्दवर्धन, चौखम्बा, काशी, १९४० ई०

—लोचन, अभिनवगुप्त

— हिन्दी ध्वन्यालोक, आ० विश्वेश्वर, गौतम बुक डिपो दिल्ली, १९५२ ई०

काव्यप्रकाश, मम्मट, भण्डारकर रिसर्च इ०, १९५० ई०

—वामन झलकीकर टीका

— सकेत, माणिक्यचन्द्र, आनन्दाश्रम, १९२१ ई०

व्यक्ति-विवेक, महिमभट्ट, चौखम्बा स० सी०, १९९३ वि०

—व्यक्तिविवेकव्याख्यान, स्य्यक

—मधुसूदनी विवृति, मधुसूदन शास्त्री

शृ गारप्रकाश, भोज, भा० १, प्रकाश २२-२४, प्रथम प्रकाश भूमिका, ला प्रि० हाऊस, बम्बई, १९२६ ई०

दशरूपक, धनजय, गुजराती प्रि० प्रेस, बम्बई, १८२७ ई०

—अवलोक, धनिक

साहित्य-दर्पण, विश्वनाथ, सिद्धान्त-प्रेस, कलकत्ता, १८६७ शक

रसगगाधर, पंडितराज जगन्नाथ की काव्यमाला, १९३० ई०

—गुरुमर्मप्रकाश, नागेश

सरस्वतीकण्ठाभरण, भोज, काव्यमाला, १९१५ ई०

सर्वदर्शनसंग्रह, सायण-माध्व, भण्डारकर रिसर्च इन्स्टीट्यूट, १९२४ ई०

ब्रह्मसूत्र, शाकर भाष्य, शकराचार्य, निर्णयसागर प्रे०, १९६८ ई०

—भामती, वाचस्पति मिश्र

वेदान्तसार, सदानन्द, ओरियेण्टल बुक डिपो, १९२९ ई०

श्रीमद्भगवद्रामानुजग्रन्थमाला, श्रीरामानुजाचार्य, अण्णगराचार्य द्वारा प्रकाशित, काचीपुर ग्रन्थ-माला आफिस, १९५६ ई०

—वेदार्थसंग्रह, शारीरकमीमासा भाष्य 'श्रीभाष्य' वेदान्तदीप, वेदान्तसार, गीताभाष्य, शरणागतिमय, श्रीरगगद्य, श्रीवैकुण्ठगद्य, नित्यग्रन्थ

वेदान्तसूत्र मध्वभाष्य, श्रीमध्वाचार्य

वेदान्त दर्शन, द्वैताद्वैत-सिद्धान्त, 'वेदान्तपारिजानसौरभ' ब्रह्मसूत्र-भाष्य श्रीनिम्बार्काचार्य, विद्याविलाम प्रेस, १९२७ ई०

—वेदान्तसिद्धान्त रत्नमजूषा, पुरुषोत्तमाचार्य

—वेदान्तसुबोधिनी भाषा-व्याख्या, श्रीस्वामी सन्नदासजी

—ब्र० सू० द्वैताद्वैतदर्शनम्, सिद्धान्तसेतु, सुन्दर भट्ट, विद्याविलासप्रेस बनारस,

वेदान्त-दशश्लोकी, श्रीनिम्बार्काचार्य, विद्याविलाम प्रेस बनारस, १९२७ ई०

—वेदान्तसिद्धान्त रत्नमजूषा, पुरुषोत्तमाचार्य

ब्रह्मसूत्र, अणुभाष्य, श्रीवल्लभाचार्य जी, भाग १-१०, निर्णय सागर प्रेस, १९८३-१९९७

—भाष्यप्रकाश, गो० पुरुषोत्तमजी

—भाष्यप्रकाशरश्मि, श्रीगोपेश्वरजी

—विवरण, श्रीगिरिधरजी, निर्णयसागर प्रे०, स० १९४२

तत्त्वार्थदीपनिबन्ध, सर्वनिर्णय प्रकरण श्री वल्लभाचार्यजी, सेठ नारायणदास तथा जेठानन्द आसनमल ग्रन्थमाला १२, स० १९९९

तत्त्वार्थदीपनिबन्ध, प्रथम शास्त्रार्थ-प्रकरण, स० १९९९

—आवरण-भग

—योजना

श्रीमत्प्रस्थानरत्नाकर, पुरुषोत्तमाचार्यजी, निर्णयसागर, वल्लभाचार्य ४३५

वृहत्स्तोत्रसंरितसागर, न्यूज मुद्रणयन्त्रालय, वि० १९८३

—श्रीवल्लभाचार्य पुरुषोत्तमनामसहस्र, यमुनाष्टक, सिद्धान्तमुक्तावली, पुष्टिप्रवाह, मर्यादाभेद, सिद्धान्तरहस्य, सन्यासनिर्णय, निरोधलक्षणम्, परिवृढाष्टकम् श्रीमधुराष्टकम्, गायत्रीभाष्यम्

—श्रीविट्ठलाचार्य सर्वोत्तमस्तोत्र, राधाप्रार्थनाचतु श्लोकी, श्रीस्वामिनीप्रार्थन रस-सर्वस्वम् गुप्तरस, नव-विज्ञप्ति

—श्रीहरिरायजी, वल्लभशरणाष्टकम्

श्रीहरिभक्तिरसामृतसिन्धु, रूपगोस्वामी, अच्युत ग्रन्थमाला-कार्यालय काशी, वि० १९८८

—दुर्गभ-सगमनी, श्रीजीवगोस्वामी

उज्ज्वलनीलमणि, श्रीरूपगोस्वामी, निर्णय सागर प्रेस, बम्बई, १९३२ ई०

—लोचनरोचनी, श्रीजीवगोस्वामी

—आनन्दचन्द्रिका, श्रीविश्वनाथचक्रवर्ती

- न्याय-दर्शन, 'न्याय-सूत्र', गौतम
 —न्याय भाष्य वात्स्यायन
 वैशेषिक-दर्शन, कणाद
 —प्रशस्तपादभाष्य, विजयनगर संस्कृत सी०, १८५९ ई०
 मीमांसा-दर्शन, जैमिनि
 —शाबर भाष्य, शाबरम्बामी
 —वार्तिक, कुमारिल
 —मुचरितमिश्र टीका
 अर्थ-संग्रह, ल. भास्कर, निर्णय सा० प्रे०, बम्बई, १९५० ई०
 न्यायविन्दु, धर्मकर्त्तृ, चौखम्बा स० सी०, द्वि० स०, १९५४ ई०
 —धर्मोत्तराचार्य-कृत टीका
 प्रमाणवार्तिक, धर्मकीर्ति, स्वार्थानुमान-परिच्छेद, किताब महल इलाहाबाद, स० राहुलजी
 —कर्णिकगोमिन् टीका
 वार्तिकालकार, धर्मकीर्ति,
 साख्य कारिका, ईश्वरकृष्ण, स० पुस्तकालय बनारस, १९५७ ई०
 —तत्त्वकौमुदी, वाचस्पति मिश्र, सत्यप्रकाशन मन्दिर प्रयाग, १९५६ ई०
 ईश्वर-प्रत्यभिज्ञा-विमर्शिनी, भा० १, २, काश्मीर स सी०, अभिनवगुप्त, १९१८, २१ ई०
 ईश्वरप्रत्यभिज्ञा-विवृति-विमर्शिनी, अभिनवगुप्त, का० स० सी०, १९३८, ४१, ४३
 तन्त्रलोक, अभिनवगुप्त, का० स० सी०
 तन्त्र-सार, अभिनवगुप्त, १९४३ ई०
 परमार्थसार, अभिनवगुप्त, का० स० सी०, १९१६ ई०
 पराविशिका, का० स० सी०, १९१८, अभिनवगुप्त
 प्रत्यभिज्ञाहृदय,
 शिवदृष्टि, सोमानन्द, का० स० सी०
 —उत्पल-वृत्ति, उत्पलाचार्य
 साख्यकारिका, माठर वृत्ति, माठर आचार्य
 मध्वतन्त्रमुखमर्दनम् अप्पय्य दीक्षित, हितचिन्तक प्रेस, बनारस, १९४१ ई०
 भक्ति-विष्णुप्रियम्, जतीन्द्रविमल चौधरी, कलकत्ता, १९५८
 काव्यानुशासन, हेमचन्द्र महावीर जैन विद्यालय, बंबई, १९३८ ई०
 तत्त्व-सन्दर्भ, श्रीजीवगोस्वामी, अच्युतग्रन्थमाला कार्यालय, काशी, २०१४ वि०
 श्रीमद् देवीभागवत, भा० १-२
 शाण्डिल्य भक्तिसूत्र, गीताप्रेस गोरखपुर, स० २०१२
 तारदभक्तिसूत्र, गी० प्रे० गोरखपुर, वि० २००६
 भक्ति-रसायन, श्रीमधुसूदन मरस्वती, भाग १, धनजय प्रेस, खानापूर, १८५६ शक०
 —मराठी अनुवाद सहित, अनु० सदाशिव रामकृष्ण देशपांडे
 राधासुधानिधि, श्रीहितहरिवंशजी, रा० व० आनन्दभवन, झगरहटा विलासपुर, १९५० ई०
 गुमतत्त्वसमीक्षा, प० भोगीरथ शर्मा, प्रेमधाम प्रेस वृन्दावन,
 शक्तिनुवाद, गदाधर भट्ट, वैकटेश्वर प्रेस, बम्बई, १९७० वि०

न्यायसिद्धान्तमुक्तावली, विश्वनाथ, नागेश्वर पाठशाला, बनारस, १९४० ई०
श्रीमद्भागवत,

—अष्टटीका-सहित, स० नित्यस्वरूप ब्रह्मचारी, देवकीनन्दन प्रेस, वृन्दावन
अभिज्ञान शाकुन्तल, कालिदाम
शिशुपालवध, माघकवि

गुजराती ग्रन्थ

पुष्टिमार्गीय सिद्धान्त, रणछोडदास वृन्दावनदास, गुज० प्रि० प्रेस, अहमदाबाद
श्रीमहाप्रभुस्तुतिमुस्तावली—२, पुष्टिमार्गीय पुस्तकालय नडियाद, वि० १९६८
श्रीसर्वोत्तमस्तोत्र, गुजराती टीका, लल्लुभाई छगनभाई देसाई, वि० १९६६, अहमदाबाद

अंग्रेजी ग्रन्थ

“हिस्ट्री आफ सस्कृत पोइटिक्स”, एस० के० डे०, १९६०
“हिस्ट्री आफ स० पोइटिक्स”, पी० वी० काणे, १९५१
‘दी नम्बर आफ रसाज’, वी० राघवन, अडयार, १९४०
“सम् कन्सेप्ट्स आफ अलकार शास्त्र”, वी० राघवन, अडयार, १९४२
“कम्पैरेटिव० एस्थेटिक्स”, के० सी० पाडे, चा० स० सी० बनारस, १९५०
“साइकलौजीकल स्टडीज इन रस”, राकेश, १९५०
“भोज”स श्रुगारप्रकाश” वी० राघवन, कर्नाटक प० हा० बबई, १९४०
“दी थियरीज आफ रस एण्ड ध्वनि”, ए० साकरन, १९२६, मद्रास वि० वि०
“हिस्ट्री आफ इण्डियन् फिलास्फी, दास गुप्ता
“काश्मीर शैविज्म” जे० सी० चटर्जी, १९१४
“इण्डियन फिलास्फी”, राधाकृष्णन
“हिस्ट्री आफ इण्डि० लाजिक”, सतीशचन्द्र विद्याभूषण

हिन्दी ग्रन्थ

सूर-सागर, सूरदाम, नागरी प्रचारणी सभा, भा० १-२, भा० १, द्वि० स० २००६ वि०
भा० २ प्रथम स०, २००७ वि०
परमानन्दसागर, परमानन्ददासजी, स० डा० गोवर्धननाथ शुक्ल, भारत प्र० मन्दिर, अलीग.
साहित्यलहरी, सूरदास, साहित्य सस्थान मथुरा, स० प्रभुदयाल मीतल, १९६१ ई०
नन्ददाम-ग्रन्थावली, नन्ददासजी, स० बजरत्नदास, ना० प्र० सभा काशी, स० २००६
कुभनदास, कुभनदास, काकरौली वि० वि० प्रेम
चतुर्भुजदास, चतुर्भुजदास, काकरौली, वि० वि० प्रेस
गोविन्दस्वामी, गो० स्वामी, काकरौली वि० वि० प्रेस
छीतस्वामी, छीतस्वामी, काकरौली, वि० वि० प्रेस
गो० हरिरायज का पद साहित्य, साहित्य सस्थान मथुरा, प्रभुदयाल मीतल, २०१८ वि०
आचार्य महाप्रभुजी की प्राकट्य वार्ता, श्रीद्वारकादास पुरुषोत्तमदास परिख विद्याविभा
काकरौली, वि० २००१

अनुग्रहमार्ग, व्याख्यात देवर्षि रमानाथ शास्त्री, पुष्टिमार्ग सिद्धान्तभवन, नाथद्वार,
१९३६ ई०

युगलशतक, श्रीभट्टजी, स० ब्रजवल्लभशरणजी, वृन्दावन, वि० २००६

श्रीनिम्बार्कमाधुरी, स० ब्रह्मचारी विहारीशरणजी, अग्रवाल प्रेस, मथुरा, वि० १९६७

सिद्धान्त-रत्नाकर, स० विश्वेश्वरशरणजी नि० शोध मंडल, वृन्दावन, वि० २०१३

महावाणी, श्रीहरिव्यासदेवजी, प्र० ब्रह्मचारी विहारीशरणजी, स० २००८, वृन्दावन

वृहदुत्सवमणिमाला, श्रीरूपरसिकदेवजी, स० ब्रजवल्लभशरणजी, वि० २०१८

श्रीभक्तमाला, नाभादामजी, स० ब्रजवल्लभशरणजी, वृन्दावन, वि० २०१७

वृन्दावनाक, सर्वेश्वर, वि० २०१४

केलिमाला, श्रीहरिदासजी,

स्वामी हरिदासजी जीवनी और वाणी तथा अष्टाचार्यो एव भक्त कवियो की जीवनी और
रचनाए, स० प्रभुदयाल मीतल, साहित्य सस्थान मथुरा, २०१८

हित-चौरासी, श्रीहितहरिवशजी, सेवकवृणी, श्री दामोदर सेवकजी, स० बनमालीलाल,
गोस्वामी, वृन्दावन

व्यासवाणी, हरिरामजी व्यास, प्र० राधाकिशोर गोस्वामी, स० १०६४

भक्तकवि व्यासजी, श्रीवासुदेव गोस्वामी, स० प्रभुदयाल मीतल, वि० २००६

बयालीसलीला, ध्रुवदासजी, रसिकग्रन्थमाला वृन्दावन, २०१६

राधावल्लभ सम्प्रदाय सिद्धान्त और साहित्य, डा० विजयेन्द्र स्नातक, स० २०१४

श्रीहितहरिवश गोस्वामी सम्प्रदाय और साहित्य, श्रीललिताचरण गोस्वामी, वेणु प्रकाशन
वृन्दावन, वि० २०१४

भागवत सम्प्रदाय, बलदेव उपाध्याय, नागरी प्र० सभा० काशी, २०१०

श्रीराधा का क्रमिक विकास-दर्शन और साहित्य मे, डा० शशिभूषण दास गुप्त, हिन्दी प्रचारक
पुस्तकालय, वाराणसी, १९५६ ई०

अष्टछाप और बल्लभ सम्प्रदाय, डा० दीनदयालु गुप्त ✓

श्रीचैतन्य चरितामृत, स० श्रीश्यामदास, श्रीधाम वृन्दावन, स० २०१८ ✓

श्रीचैतन्य मंहाप्रभु, ठा० भक्तिविनोद, श्री गौडीय मठ, कलकत्ता, वि० २०१७

श्रीमद्वैष्णवसिद्धान्तरत्नसंग्रह, श्रीधाम वृन्दावन, वि० २०१०

चैतन्य-मत और ब्रज-साहित्य, प्रभुदयाल मीतल, साहित्य सस्थान मथुरा, वि० २०१६

अष्टयाम, वृन्दावनचन्द्रदास, प्र० कृष्णदास बावाजी, वि० २०१७

कहानी रहसि तथा कुवरि-केलि, लाडिलीदासजी, प्र० कृष्णदास बावाजी, वि० २०१७

रामभक्ति-शाखा, रामनिरजन पाडेय, नवहिन्द पब्लिकेशन्स, हैदराबाद, १९६० ई०

रामभक्तिसाहित्य मे मधुर भावना, भुवनेश्वरप्रसाद मिश्र, माधव, बिहार राष्ट्र भाषा परिषद्,
पटना, १९५७ ई०

रामभक्ति मे रसिक-सम्प्रदाय, भगवतीप्रसाद सिंह, अवध साहित्य मंदिर, बलरामपुर

रामचरितमानस, तुलसीदासजी, गी० प्रेस गोरखपुर, वि० २०१७, स० ११

तुलसी ग्रन्थावली, पहला, दूसरा खंड, नागरी प्रचा० स०, काशी, द्वि० स० २००४ वि०

विनय-पत्रिका, गी० प्रे० गोरखपुर, तुलसीदास जी

गीर्वाणी, तुलसीदासजी, गी० प्रे०, गोरखपुर

केशव-ग्रन्थावली, खण्ड १-२, हिन्दुस्तानी एकेडेमी, स० विश्वनाथ प्रसाद मिश्र, १९५४-५
 कवित्त-रत्नाकर, सेनापति, हिन्दी परिषद्, वि० वि० प्रयाग, १९३६ ई०
 मीरा स्मृति ग्रन्थ, बगीच हिन्दी परिषद् कलकत्ता, वि० २०००
 मीराबाई की पदावली, श्रीपरशुराम चतुर्वेदी, हिन्दी सा० सम्मेलन प्रयाग, वि० २०१४
 रसखान और घनानन्द, स्व० बाबू अमीरमिह, इडियन प्रेस, प्रयाग, १९२९ ई०
 रसखान का अमर काव्य, आचार्य दुर्गाशंकर मिश्र, नवयुग ग्रन्थागार लखनऊ, १९५९ ई०
 सत साहित्य, भुवनेश्वरप्रसाद मिश्र माधव, ग्रन्थमाला कार्यालय बाकीपुर, १९क१ ई०
 कबीर-ग्रन्थावली, स० डा० श्यामसुन्दरदास, का० न० प्र० सभा काशी
 ब्रजमाधुरीसार, स० वियोगी हरि, हि० सा० सम्मेलन प्रयाग, चतु० स०, १९९९
 पोद्दार अभिनदन ग्रन्थ
 हिन्दी साहित्य का आलोचनामक इतिहास, डा० रामकुमार वर्मा, चतु० म० १९५८ ई०
 हिन्दी साहित्य का इतिहास, आ० रामचन्द्रशुक्ल, का० ना० प्र० स०
 रसगगाधर का शास्त्रीय अध्ययन, प्रेमस्वरूप गुप्त, भारत प्रकाशन मन्दिर अलीगढ, '६२ ई०
 शैवमत, डा० यदुवशी, बिहार रा० भा० परि०, १९५५ ई०
 सूरदास मदनमोहनजी की वाणी, स० बाबा कृष्णदासजी, द्वि स०, २०१५ वि०, वृन्दावन
 श्रीगदाधर भट्टजी की वाणी, स० बाबा कृष्णदासजी, वृन्दावन, वि० २०१५, द्वि० स०
 काव्यतत्त्व-समीक्षा, डा० नरेन्द्रनाथ चौधरी, मोतीलाल बनारसी०, १९५९ ई०

लेखक की प्रकाशित सामग्री

'रस सिद्धान्त की भरत-पूर्ववर्ती रूप-रेखा'—सपरिशिष्ट, 'जन-भारती' रस-अक, कलकत्ता,
 स० २०१७, वर्ष ८, अक ४
 'चार मूल रस', 'अभिनवभारती', अलीगढ वि० वि० शोध-पत्रिका, अक
 'आचार्य शुकु के अनुमानवाद की दार्शनिक पृष्ठभूमि', हिन्दी अनुशीलन, वर्ष १४, अक १
 'अभिनवभारती मे शुकु का रस-विवेचन—एक व्याख्या'
 'भट्टनायक का साधारणीकरण', 'समालोचक', आगरा
 'रसगगाधर का शास्त्रीय अध्ययन', भारत प्रकाशन मन्दिर, अलीगढ, १९६२
 'शुकु-ए बुद्धिस्ट लाजीशियन', आल इडिया आरियेण्टल कान्फ्रेस भुवनेश्वर अधिवेशन मे
 प्रस्तुत शोध-पत्र